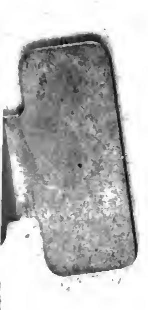
image
not
available





COMMENTAR

ÜBER DEN PSALTER.

ERSTER THEIL.

COMMENTAR

ÜBER

DEN PSALTER

VON

FRANZ DELITZSCH.

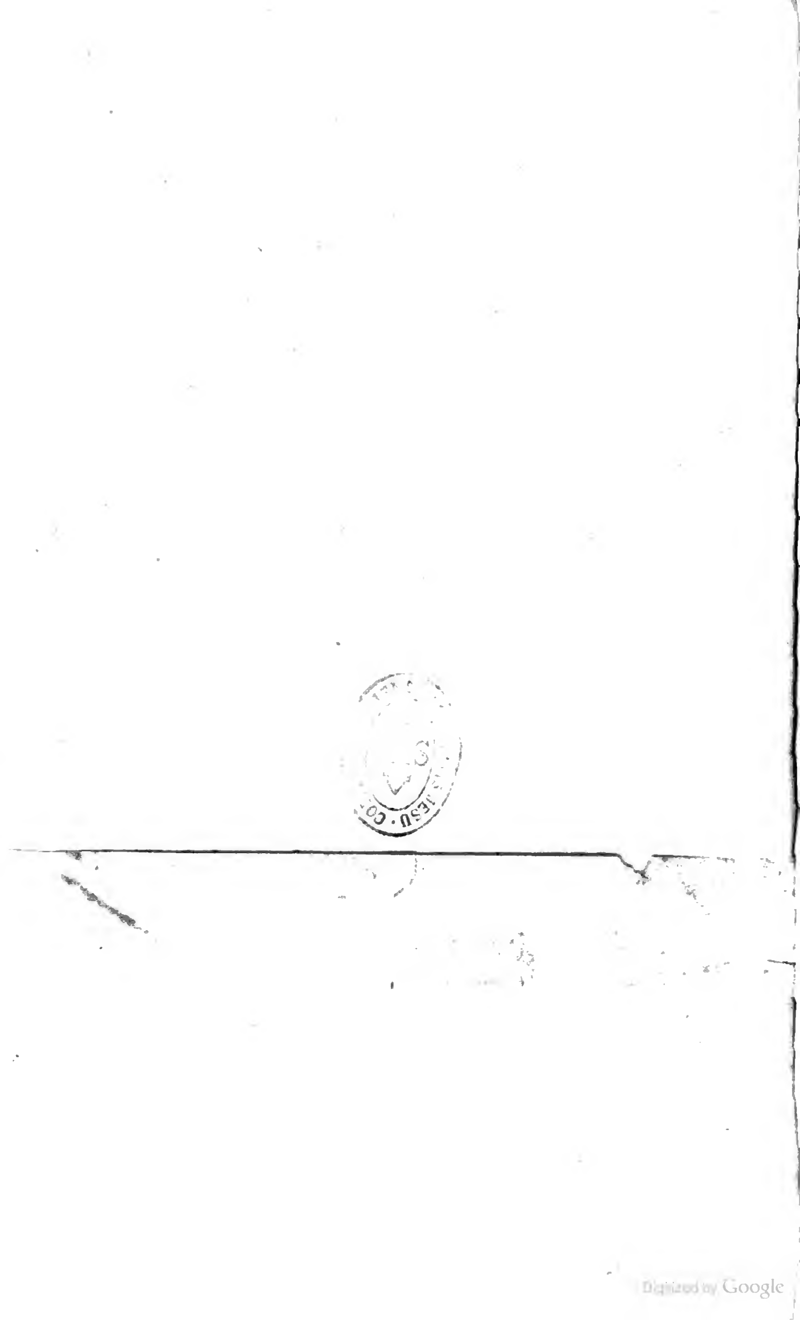
ERSTER THEIL.

ÜBERSETZUNG UND AUSLEGUNG VON PS. I—LXXXIX.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1859.







VORBERICHT.

Mit meinen Commentaren über die Genesis und den Hebräerbrief habe ich eine Reihe grösserer exegetischer Werke eröffnet, welche, wenn Gott Kraft und Gedeihen gibt, in Zwischenräumen einiger Jahre einander folgen werden. Die Vorarbeiten zweier Jahrzehnte liegen mir vor. Die Lücken der kirchlichen Wissenschaft gerade auf diesem Gebiete sind unläugbar. Das Feld ist gross und der Arbeiter sind wenig. Und dass ich mich nicht unberufen eindränge, zeigt der Segen, den Gott auf meine bisherigen Arbeiten gelegt hat. Ihrer Unvollkommenheit bin ich mir bewusst, nicht minder aber der Aufbietung aller Kräfte zur Leistung des mir möglichen Besten. Uebrigens ist geistiges Schaffen eine Lust und „wenn es überhaupt ein Surrogat für die Liebe gibt, so ist es gewiss nur das Bücherschreiben.“ Eine liebeleere, an christlichem Gemeinschaftsleben arme Zeit drängt den Einzelnen gewaltsam auf sich selbst zurück und gewährt ihm reichliche unfreiwillige Musse.

Ueber die Psalmen, welche ich auf die Genesis und den Hebräerbrief folgen lasse, habe ich seit nun 16 Jahren Vorlesungen gehalten: nicht nur über den ganzen Psalter nach der vorliegenden Aufeinanderfolge, sondern auch über die messianischen Psalmen insbesondere, über die Psalmen Asaphs und der Korahiten, über ausgewählte Psalmen mit der Absicht, den wesentlichen Inhalt des religiösen Bewusstseins der Psalmenpoesie oder die Mannigfaltigkeit ihrer Sprachgestalt, ihrer Stylweisen, ihrer Kunstformen zu veranschaulichen. Immer aber ist mir gerade die Auslegung der Psalmen als eine der allerschwierigsten Auf-

gaben des akademischen Lehrers erschienen. Die Gleichartigkeit des Stoffes macht es schier unmöglich, die Aufmerksamkeit der Zuhörer gleichmässig bis zu Ende zu fesseln, zumal wenn man Psalm um Psalm unter die Schablone des hergebrachten Auslegungsverfahrens bringt. Wie eintönig und ermüdend werden nachgerade die üblichen, den Inhalt jedes Psalms zerlegenden Summarien, die wohl auch unter den Lesern gedruckter Commentare die meisten überschlagen! Wie abgegriffen und langweilig die Begriffe, Personalien und Zeitverhältnisse, mit welchen die Untersuchung über die Abfassungszeit rechnet! Wie widerwärtig bis zum Ekel die verneinungssüchtige Willkür, mit welcher sich hier nichtswissenwollende und alleswissende Kritik ergangen haben! Ueber kein biblisches Buch ist so viel unnützer Schutt hohler Unwissenschaft abgelagert, wie über dieses tiefinnerlichste Buch alttestamentlicher Gebete. Dagegen fühlt man sich, indem man die Auslegung des Inhalts antritt, von vielen erwünschten Vorarbeiten verlassen. Zwar dass die grammatische Auslegung gegen die frühere Zeit bis auf die arabisirende holländische Schule und ihren deutschen Bodensatz riesige Schritte vorwärts gethan hat, wer wollte das läugnen? Aber während die jüdische Literatur in hebräischer Sprache zwei grosse Werke über die hebräischen Synonymen von Pappenheim und Wessely und manche andere monographische Arbeiten, namentlich von S. D. Luzzatto, besitzt, hat die christliche Wissenschaft nicht die Spur eines Anfangs aufzuweisen. Und handelt es sich um nicht blos seichte und unsichere, sondern gründliche und feste Erklärung solcher auf Schritt und Tritt in den Psalmen uns entgegentretender Grundbegriffe, wie Gerechtigkeit, Zorn, Gnade u. s. w., so fühlt man, wenn man sich nicht mit Unterlegung angelernter Formeln der Dogmatik begnügen will, wie so gar wenig bis jetzt für das Verständniss solcher Grundbegriffe aus den Zusammenhängen der Heilsgeschichte und des Schriftganzen heraus geschehen ist. Alle Psalmenauslegung trägt hierin zur Zeit die Armuth der kirchlichen Wissenschaft zur Schau, und ich bin weit entfernt, die meinige davon auszunehmen. Und da es schliesslich darauf ankommt, sich in die mystische Tiefe des Gebetslebens des Psalmisten zu versenken, wie schmerzlich wird man da die Unzulänglichkeit der eignen geistlichen Erfahrung gewahr! „Ich wünsche — schrieb mir ein Freund, der um meine Arbeit an den Psalmen wusste — dass Sie tief in den Herrn und den Herrn tief in sich

hinein beten und nie anders als betend arbeiten." Der Wunsch ist wohlberechtigt. Wenn doch AMBROSIUS, AUGUSTINUS oder HILARIUS mehr Fähigkeit grammatisch-historischen Verständnisses zu den Psalmen mitgebracht hätten, wie unendlich würden ihre Leistungen alle die unseren übertreffen! Aber ihnen fehlte der Leuchter zum Lichte, wir haben den Leuchter d. i. den grammatisch-historischen Unterbau, aber nur in spärlichem Maasse das Licht. Denn die Zeit ist nicht mehr, wo Hieronymus Psalmen aus dem Munde der Ackersleute, Schnitter und Winzer hörte, wo Blut der Märtyrer reichlicher als die Tinte der Gelehrten floss, wo GREGOR VON NAZIANZ ausrufen konnte: „O durchwachte Nächte mit Psalmengesang — o David, wie hast du für fromme Seelen nicht reichlich genug gesungen!" —

Bei dieser abschreckenden Schwierigkeit und Hoheit der Aufgabe würde ich mich nicht entschlossen haben, meine schriftlichen Auslegungsversuche, deren mir zu vielen Psalmen drei bis fünf vorlagen, zu einem Commentare zu verarbeiten, wenn ich nicht dennoch hätte hoffen dürfen, die Psalmenauslegung über ihren dermaligen Stand, den sie in den verdienstvollen Werken HENGSTENBERG's und HUPFELD's erreicht hat, wenigstens nach einigen Seiten hin ihrem Ziele näher zu bringen.

Was Bedeutung und Werth der Psalmen-Aufschriften anlangt, so ist kein wissenschaftliches Urtheil darüber möglich, ohne dass man sich zuvor die Mühe nimmt, die Psalmen mit gleichen Aufschriften gruppenweise zu untersuchen, die davidischen und zunächst die aus bestimmter Zeit datirten besonders, die asaphischen besonders, die korahitischen besonders, und ebenso die mit gleichlautenden technischen Angaben besonders. Nur so gewinnt man Einsicht in das Eigenthümliche dieser verschiedenen Liederkreise; der aller Wissenschaftlichkeit hohnsprechende Leichtsinn, mit welchem die Psalmen-Aufschriften bei Seite geschoben zu werden pflegen, verfällt verdientem Gerichte, und auch die auf die poetisch-musikalische Kunstform bezüglichen Angaben werden lichter. In dem vorliegenden Commentare ist dieser Untersuchungsweg zum ersten Male beschritten. Er ist lohnend und wird Andere, deren Beobachtungsgabe schärfer und feiner ist, noch zu manchen bisher ungeahnten Entdeckungen führen.

Wie ergebnissreich ist die Untersuchung, welcher in meinen *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (Leipzig, bei Dörffling & Franke 1846) die elohimischen Psalmen im Unterschiede

von den jehovischen unterzogen worden sind! Wie uns im Fünfbuch der Thora eine zwiefache Geschichtschreibungsweise vorliegt, deren hervorstechendstes, aber durchaus nicht alleiniges Merkmal die Gottesnamen *Elohim* und *Jahawâh* sind, so im Fünfbuch des Psalters eine zwiefache Psalmweise, eine jehovische (Ps. 1—41. 85—150) und elohimische (Ps. 42—84), neben welchen sich, obwohl nicht zu gleicher Selbstständigkeit gelangend, auch eine adonajische (Ps. 86. 130) herauszubilden beginnt. Unter den neuern Auslegern ist nur Hengstenberg auf diese Untersuchung eingegangen, aber mit einer Berichtigung, die ich (s. zu Ps. 84) ablehnen muss; Olshausen und Hupfeld (s. S. 390 des vorliegenden Comm.) scheinen von ihr gar nichts zu wissen. Der vorliegende Commentar aber fusst auf ihr, zeigt thatsächlich ihre exegetische und kritische Wichtigkeit und bringt auch übersetzungsweise diese zwei Psalmentypen zu gebührender Darstellung.

Ueberhaupt ist in der hier der Auslegung vorausgeschickten Uebersetzung zum ersten Male allseitige Darstellung der mannigfaltigen Kunstformen der Psalmen angestrebt; die alphabetischen Psalmen (eingeschl. Ps. 119) sind auch alphabetisch wiedergegeben, alle bedeutsamen Assonanzen (so wie in den doppelt vorkommenden Psalmen und Psalmstücken auch die kleinsten Varianten) sind nachgebildet, selbst die absichtsvollen Rhythmen des Originals sind nachgeahmt. Diese Nachahmung machte für die Uebersetzung die Beibehaltung der ursprünglichen Aussprache des vierbuchstäbigen Gottesnamens יהוה nothwendig. Dass dieser *Jahweh* gelautet habe, ist eine Behauptung desselben Forschers, der auch den Propheten Jeremia *Jeremja* zu nennen beliebt, wie er nie geheissen. Statt *Jahweh* müsste man wenigstens *Jahäweh* sprechen, denn das ruhende *Schᵉbâ* (wie ich statt *Schwâ* absichtlich schreibe) unter dem *He* ist ungrammatisch und kann sich ausschliesslich nur mit der Form *jahlomûn* Ps. 74, 6 schützen, die nicht einmal kritisch feststeht, denn nach Nurzi lesen alle correkten Texte *jahălomûn.* Aber derselbe Theodoret, welcher sagt (*Quaest. in Exod.* nr. 15), dass die Samaritaner *Ἰαβέ* (= יַהְוֶה) aussprechen, sagt uns zugleich, dass die jüdische Aussprache anders lautet, nämlich *Ἀϊά* (nach a. LA *Ἰά*), und dieses *Ἀϊά*, nach anderer Gräcisirung (die den dunklen *a*-Laut des Kamez wiedergibt) *Ἰαώ*, entspricht dem hebr. יַהֲוָה, welches sich auch dadurch als die rechte Aussprache bestätigt, dass ausnahmlos alle von

Futuris des Kal der Vv. ל״ה abgeleiteten Eigennamen nicht auf *eh*, sondern *ah* auslauten (יִמְנָה, יִמְרָה, יִסְכָּה, יִשְׁוָה, יִשְׁפָּה, יִתְלָה, יִשָּׁה). Für diesen Auslaut spricht auch der Gottesname יָהּ, der nicht Verkürzung mittelst Abwerfung, sondern Concentration des Tetragrammatons ist, und nicht dagegen sprechen die von CASPARI zu Micha S. 5—10 geltend gemachten Verkürzungen יָהוּ (יָה) und יְהוֹ (יוֹ) in zusammengesetzten Personnamen, denn wie יַהֲוָה, so konnte auch יַהֲוָה nicht anders, als ebenso, verkürzt werden, und man braucht sich nicht einmal auf die Gewaltsamkeit zu berufen, mit welcher die Eigennamenbildung auch sonst (z. B. in der Verkürzung יֵשׁוּעַ aus יְהוֹשׁוּעַ) sich über die üblichen Lautgesetze hinwegsetzt. Indess zugegeben auch (was wir aus anderwärts darzulegenden Gründen nicht zugeben), dass der Gottesname ursprünglich auf *eh*, nicht auf *ah* ausgelautet habe, so steht doch dies Eine fest, dass das ה nicht mit *Sch'bâ quiescens*, sondern *Chatef-Pathach* gesprochen wurde (also entweder *Jáhäweh* oder *Jáhäwâh*), und das ist's worauf es uns ankommt; denn wenn man nicht anerkennt, dass er nach abendländischer Metrik einen Anapäst oder richtiger Amphimacer bilde, ist man unfähig, den Psalmen-Rhythmus zu verstehen und wiederzugeben. Die Aussprache *Jahawâh* empfiehlt sich auch dadurch, dass sie (obgleich dies nicht der Beweggrund unserer Bevorzugung derselben ist) von der herkömmlich gewordenen Aussprache *Jehova*, die wir im Commentare selbst beibehalten haben (neben anderen Gründen auch deshalb, weil sie sich dativisch und accusativisch abbeugen lässt), minder weit abliegt. Nicht allein aber die künstlerische Seite des Originals sucht die Uebersetzung treu wiederzugeben, sondern auch alles Charakteristische des Ausdrucks, der Wortstellung und der Wortfügung, indem sie je nach der Eigenthümlichkeit des vorliegenden Psalms den heiligen Urtext, ohne willkürlich zu ändern, in dem so bildsamen Thon der deutschen Sprache abprägt. Freilich habe ich nicht überall erreicht was ich erstrebt, denn jede Uebersetzungsarbeit, zumal eine biblische, ist endloser Vervollkommnung fähig; aber ich habe oft Tage lang dem rechten Worte nachgesonnen und musste in vielen Fällen, nach Durchprüfung aller Möglichkeiten, mich für das verhältnissmässig Beste, obwohl nicht völlig Befriedigende entscheiden.

Die Uebersetzung unterscheidet sich auch dadurch von allen bisherigen, dass sie zum ersten Male die Psalmen in ihrem wahren Strophenbau darstellt. Die von KÖSTER und seit ihm, dem ersten

um Erkenntniss der hebräischen Strophik verdienten Forscher, festgehaltene Grundvoraussetzung, dass der masorethische Vers der ursprüngliche Vers der hebräischen Poesie sei, ist grundfalsch, und alles, bis auf OLSHAUSEN und HUPFELD (welcher den Grundsatz aufstellt, dass die Verbindung von je zwei masorethischen Versen zu einem Paare, von ihm Dipodie genannt, die Grundform des Strophenbau's sei), darauf Gebaute bedarf des Umbau's. Von den alphabetischen Liedern ausgehend, ist SOMMER in seinen Biblischen Abhandlungen (1846) zu der richtigen Einsicht gelangt, dass nicht der meist mehrgliederige masorethische Vers, sondern seine einzelnen Glieder oder Zeilen *στίχοι* die ursprünglichen Formtheile sind, die man zu zählen hat, um den beabsichtigten Strophenbau wieder zu erkennen, nicht jene פסוקים, deren die Masora im Psalter 2527, sondern diejenigen, deren der Talmud (*b. Kidduschin* 30[a]) im Psalter (ohne freilich überall das Richtige zu treffen) 5896 zählt und welche auch wirklich in den besten Handschriften zeilenweis abgesetzt sind (s. HUPFELD's Grammatik § 20). Alle Psalmen lassen sich in Sinngruppen zerlegen, indem sich Ruhepunkte bemerklich machen, wo der Flug der Gedanken und Gefühle sich herabsenkt, um sich dann von neuem zu erheben; diese Sinngruppen sind an sich noch keine Strophen, sondern werden es erst, wenn ihre Zeilenzahl eine gleiche (z. B. 4. 4. 4. 4) oder ebenmässig wechselnde (z. B. 4. 7. 4. 7) ist. So findet es sich denn auch meistens. Die meisten Psalmen sind strophisch, freilich nicht alle, denn die Kunst der Form durchläuft überhaupt eine Stufenleiter vom Höchsten zum Niedrigsten. Die einfachste Grundstrophe ist gemäss dem *parallelismus membrorum* das Distich, an welches sich zunächst das Tristich anschliesst, wie selbst die masorethischen Verse mit Ueberschreitung dieser zweitheiligen und, wie die Araber bildlich sagen, rückgratartigen Gliederung nicht selten dreigliederig sind (z. B. 28, 1). Von da aus kann die Strophe zu immer grösserem Umfang anwachsen. Das Oktastich ist nicht, wie SOMMER meint, die äusserste Grenze. Dass ich überall nach dem Sinn des Dichters getheilt, bin ich weit entfernt zu glauben; auch habe ich öfter meine Unsicherheit gestanden. Aber das in diesem Psalmen-Commentar zum ersten Male durchgeführte Theilungsprincip ist das richtige, und man wird, wenn auch nicht alsbald, doch mit der Zeit einsehen, wie viel dadurch nicht allein für Würdigung der heiligen Poesie, sondern auch für ihr inneres Verständniss gewonnen ist.

Auch erscheint in dem vorliegenden Commentar der Uebergang von einem Psalm zum andern, wie bisher noch nirgends, durch den Nachweis der die Aufeinanderfolge bestimmenden Beweggründe vermittelt. Ein Psalm ist an den andern mit ihm irgendwie, zuweilen nur durch ein hervorstechendes Wort, verwandten wie Perle an Perle gereiht. Was ich hierüber in meinen *Symbolae* vorgetragen, ist von Bertheau auch an dem Spruchbuch (Mischle) bewährt und von Otto Strauss in seiner schönen geschichtlichen Betrachtung über den Psalter als Gesang- und Gebetbuch (1859) als richtig erkannt worden.

Die bisherige schematische Einförmigkeit des Verfahrens habe ich auf alle Weise zu durchbrechen gesucht und in dieser Absicht das, was sonst in Prolegomenen über die pentateuchische Theilung des Psalters, welche unter den Vätern schon Hegesippus erkannt hat, über seine allmälige Entstehung, über seine Verfasser, über die poetisch-musikalischen Aufschriften, über סֶלָה u. s. w. verhandelt zu werden pflegt, auf die Auslegung selbst vertheilt, zumal da ohnehin ein grosser Theil des Stoffes, der in den Prolegomenen zur Sprache zu kommen pflegt, den Vollzug des Auslegungsgeschäfts voraussetzt und also unmethodisch vorweggenommen wird. Auch die ohne die unnöthige Einmischung apologetischen Interesse's unbefangen zu erörternde Frage, ob es maccabäische Psalmen gebe oder nicht, lässt sich letztlich nur mittelst Untersuchung der betreffenden Psalmen aus innern Gründen entscheiden. Denn obgleich es unzweifelhaft ist, dass die Chethubim schon geraume Zeit vor Ausbruch der maccabäischen Kämpfe zur Zeit des Siraciden die dritte Hauptabtheilung des alttest. Kanons bildeten und dass die Psalmensammlung schon zur Zeit des Chronisten, also gegen Ende der persischen Herrschaft, jedoch noch geraume Zeit vor Anfang der griechischen, ein durch fünf doxologische Marksteine bezeichnetes fünftheiliges Ganzes war, so kann dieses Gebet- und Gesangbuch Israels doch immer noch für jüngere Einschaltungen (ähnlich dem im B. Josua und 2 S. c. 1 citirten ספר הישר) offen geblieben sein, so wie es sich nicht läugnen lässt, dass der alttest. Kanon, wie der neutest., bis in späte Zeit herab seine Antilegomena gehabt hat (s. meine Mittheilungen über Hoheslied, Koheleth, Esther in der Luther. Zeitschrift 1854 S. 280—283). Auch die ältere Geschichte der h. Lyrik ist nur auslegungsweise aus dem Psalter selbst zu erheben. Dass die Psalmenpoesie, nachdem sie durch David

unter Zusammenwirken seiner natürlicher und geistlicher Weise lyrisch gestimmten Persönlichkeit, seines wechselvollen und typisch gestalteten Lebensganges, so wie seiner gottesdienstlichen Einrichtungen ihre durch Samuel angebahnte höchste Blüthe erreicht hatte, noch zweimal wieder einen kurzen Aufschwung nahm, nämlich unter Josaphat und Hiskia, den beiden Königen, welche die geistige Bildung ihres Volkes auf dem Herzen trugen und die schönen Gottesdienste in alter Herrlichkeitsfülle aus zeitheriger Entweihung und Verkümmerung wieder aufrichteten und zwei grosse ähnliche Wunderrettungen aus drohendem Untergang zu erleben begnadigt wurden — auch das wird sich uns auf dem Wege der Auslegung immer überzeugender herausstellen.

Zweckmässig wäre es allerdings gewesen, der Auslegung selbst einen Abriss ihrer Geschichte vorauszuschicken; aber ohne die äusserste Nothwendigkeit mochte ich den Umfang dieses ersten Bandes nicht noch steigern. Ich verweise desfalls auf meinen Art. Psalmen in Herzog's Real-Encyklopädie, und bitte überhaupt die Leser zu bedenken, dass ich mir möglichste Selbstbeschränkung zur Pflicht gemacht und eingedenk eines alten Sprüchworts: „Wie du Lohn empfängst für die Erklärung (על־הדרישׁה), so wirst du ihn auch empfangen für das Unterlassen derselben (על־הפרישׁה)“ Vieles (oft nach langem Besinnen) über Bord geworfen habe.

Als ich Ps. 1—21 ausarbeitete, war der diese Psalmen umfassende Bd. I. des Commentars von Hupfeld (1855) bereits erschienen, und als ich mit der Ausarbeitung von Ps. 22—50 fertig war, erschien der diese Psalmen umfassende Bd. II. desselben (1858), so dass ich ihn wenigstens noch nachträglich benutzen konnte. Abgesehen von der gehässigen und grösstentheils unfruchtbaren Polemik gegen Hengstenberg, welche dieses Werk zu einer seiner Hauptaufgaben gemacht hat, und abgesehen von dem niedrigen Standpunkt, welchen es zu dem christologischen Element der Psalmen einnimmt und bei welchem es weniger der Kirche dient, als jüdischer Polemik gegen das Christenthum in die Hände arbeitet (z. B. in Ps. 22), erkennen wir das Verdienstliche desselben doch dankbar an: es enthält manche anregende biblisch-theologische Erörterungen, und in Behandlung des lexikalischen und grammatischen Auslegungsstoffes lässt es alle Vorgänger weit hinter sich zurück. Ohne mir anzumaassen, es nach dieser Seite hin überbieten zu können, habe ich es mir doch

innerhalb der mir gesteckten engeren Grenzen zum Muster genommen. Wer sich nur einigermaassen in der Geschichte der alttest. Exegese umgesehen hat, der wird die grammatische und insbesondere syntaktische Sicherheit, welche mehr und mehr auf diesem Gebiete heimisch wird, dankbar gegen Gott anerkennen: denn die Basis der Theologie ist die Schrift und die Basis der Schriftauslegung ist die Grammatik. Wie viel auch EWALD in seinem Lehrbuch der hebräischen Sprache und anderwärts hierfür geleistet hat, wird kein Unparteiischer verkennen, obwohl das unendliche Selbstgefühl dieses Gelehrten eine sittliche Krankheitserscheinung ist, welche, seit es überhaupt eine menschliche Literatur gibt, in diesem Maasse und in dieser Widerlichkeit nicht ihres Gleichen gehabt hat. Die fortschreitende Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe vollzieht sich ja mittelst gottgeordneten Ineinandergreifens vieler und mannigfaltiger Kräfte, und wie alle Tugend, so wird auch alle Wissenschaftlichkeit ohne die in dieses Gefüge der Arbeitsvertheilung sich fügende Demuth zum Zerrbild. Auch in der Psalmenauslegung gestatten die neuesten Leistungen nicht blos eine Nachlese, sondern wir sind erst in den Anfängen begriffen und sowohl in textkritischer und accentuologischer, als etymologischer und grammatischer Hinsicht liegt vor uns noch ein unabsehbares Feld des Fortschritts. Ob mein Commentar auf diesem Felde hie und da einen Schritt weiter führt, mögen Andere beurtheilen, aber zu hoher Zierde gereichen ihm jedenfalls die der philologischen Auslegung wahrhaft förderlichen Beiträge meines verehrten Lehrers und Freundes H. L. FLEISCHER (grösstentheils in Anmerkungen mit der Chiffre Fl.), der meinem Wunsche, seine unvergleichliche Kenntniss arabischen Sprachgebrauchs noch in weiterem Umfange, als in meinem Commentar zur Genesis, der alttest. Exegese dienstbar zu machen, bereitwilligst entgegengekommen ist und dadurch nicht allein mich, sondern alle Studiengenossen zu wärmstem Danke verpflichtet hat. Nicht minder willkommen wird eine dem zweiten Bd. dieses Comm. beizugebende Abhandlung von S. BAER (dem Verf. des von mir öfter citirten accentuologischen Werkes תורת אמת, Rödelheim 1852) über das den Psalmen mit Iob und Mischle gemeinsame Accentuationssystem sein, durch welche allen, denen die Werke der jüdischen Nationalgrammatiker (von IBN-BILEAM bis HEIDENHEIM) unzugänglich sind, zum ersten Male Gelegenheit gegeben wird, sich mit dieser *terra incognita* bekannt zu machen.

Mit Freuden ergreife ich hier die lange ersehnte Gelegenheit, ein öffentliches Zeugniss für den Mann abzulegen, der das unsterbliche Verdienst hat, der alttest. Theologie ihre in Freigeisterei und Schöngeisterei untergegangene alte Glaubenszuversicht zurückerobert zu haben. Die Einwirkung Hengstenberg's auf die Psalmenauslegung ist älter als das Erscheinen seines Commentars; die Werke von Stier (1834. 36), Umbreit (1835), Tholuck (1843) sind schon Früchte der neuen Zeit, welche mit Hengstenberg's Christologie (1829. 32. 35) für die alttest. Schriftforschung angebrochen war. Sein Psalmen-Commentar, dessen erster Band gleichzeitig mit meinen ersten Vorlesungen über die Psalmen erschien (1842), wurde meine Grundlage und mein Vorbild. Denn wie vielfach auch die exegetischen Leistungen dieses Theologen den Widerspruch herausfordern, so lässt sich doch nur auf rationalistischem Standpunkt ihre epochemachende Bedeutung verkennen; er ist es gewesen, durch welchen die Psalmenauslegung, bereichert um den seitherigen Erwerb wissenschaftlichen Fortschritts, wieder mit den grossartigen Leistungen Luther's und Calvin's verkettet worden ist, und obwohl seine Auslegungsweise häufig, wie mir scheint, durch unnöthiges apologetisches Streben irregeleitet wird und aus dem Wahren der unkirchlichen Wissenschaft, welches zum Segen der Kirche zu werden bestimmt ist, zu wenig Gewinn zieht, so ist sie doch durchweg durch psychologisches Eindringen, wahrhaft geistliche Auffassung und stetes Bewusstsein kirchlichen Zusammenhangs geadelt und aus allseitigem Zusammenwirken aller Kräfte des innern Menschen hervorgegangen. Obgleich von diesem Theologen vielfach bekämpft und zu Zeiten auch falsch classificirt, bleibe ich ihm doch nicht allein mit Tausenden wegen des Segens, den ich aus seinen Schriften gewonnen habe, sondern auch insbesondere wegen der liebevollen lauteren Theilnahme, die er mir als angehendem Leipziger Docenten zugewandt hat, ewig verpflichtet. Der HErr erhalte seiner Kirche noch lange die so deutlichen Ton gebende Posaune seines Zeugnisses!

Wie weit meine Arbeit in theologischer Hinsicht gegen die Aufgabe der Auslegung zurücksteht, fühle ich in tiefster Beschämung. Die Aufgabe kenne ich, und woher die Kräfte zu ihrer Lösung kommen, weiss ich, aber das Wissen thuts nicht, sondern das Leben, die Erfahrung, die Salbung. Was aus dem Geiste kommt, will geistlich verstanden sein.

Wie man einen Menschen nicht gründlicher kennen lernen kann, als wenn man ihn in seiner Betkammer belauschen dürfte, wie weiland Veit Dietrich den deutschen Reformator: so können wir den Alten Bund nicht gründlicher kennen lernen, als aus dem Psalter, wo er vor Gott liegt und sein Herz ausschüttet. Da hören wir, von welchen Gedanken und Empfindungen das Herz überging Mosi, dem Mittler des Gesetzes, und David, dem Könige der Verheissung, und Asaph und den Benê-Korach, den Meistern heiliger Musik, und den heimgekehrten Exulanten, den Erlösten und doch nòch so Erlösungsbedürftigen — es sind betende Stimmen aus einem mindestens tausendjährigen Zeitraum, welche hier zu einem Chore vereinigt sind. Und diese vielen Stimmen zersplittern sich nicht, wie im Rig-Veda der Inder, auf viele naturgestaltige Götter, sondern klingen in Jehova, der auch Elohim ist, zusammen. Diese Einstimmigkeit ist aber keine Monotonie, denn der Eine ist auch der Unendliche und Unerschöpfliche und Lebendige, der im Kosmos und in Wort und in Schrift und in Geschichte und in aller Einzelnen Leben offenbare, dessen Herrlichkeit sich in Liebe und Zorn zu einer unaufhörlichen Fülle von Wundern erschlossen.

Von welchen sittlichen Einwirkungen die Religion Jehova's auf ihre Bekenner gewesen ist, lässt sich aufs innerlichste aus diesem Gesangbuch ohne Gleichen ersehen. Wie schon der reine und doch so gar nicht starre, sondern lebensvolle Monotheismus Israels eine einzigartige Erscheinung in der alten Welt ist, so auch die aus dem Psalter ersichtliche heiligende Durchdringung aller Lebensregungen und Lebensäusserungen von dem persönlichen Verhältnisse zu Gott dem Einen. Es ist zwar wahr, dass sowohl die Erkenntniss der Sünde als die Erkenntniss der Gnade noch nicht in die neutest. Tiefe hinabreicht, indem der ganze und volle Einblick in den Abgrund des Bösen nicht eher gewährt werden sollte, als bis die rathschlussmässige Versöhnungs- und Ueberwindungsthat geschähe; aber es ist ein von selbstischem Eudämonismus und pantheistischer Selbstauflösung gleichweit entferntes Verhältniss der Liebe zu Gott um sein selbst willen und der Hingabe an seine freie rechtfertigende Gnade hergestellt, welches die ganze Zukunft des Heils und der Heilserkenntniss potentiell in sich trägt. Es ist schon der sich selbst ankündigende neutest. Geist, welcher hier hoch über den Schranken des alttest. Gesetzbuchstabens und den Formen des gesetzlichen Cultuscere-

moniells schwebt und an ihnen fast nur noch als an Schattenbildern geistlicher und künftiger Thatsachen seine Freude hat. Die Verinnerlichung des Gesetzes steht dicht an der Grenze der Aufhebung seiner Aeusserlichkeit und die Unmittelbarkeit der Anbetung dicht an der Grenze ihrer Entschränkung zur Anbetung *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*.

Wenn wir den Psalter inspirirt nennen und dagegen verhältnissmässig weit inhaltreicheren Liedern Luthers, Paul Gerhards u. A. diesen Namen versagen, so hat dies seinen Grund eben in dem ebenso neu- als alttestamentlichen Charakter, vermöge dessen diese heiligen Lieder vorchristlicher Zeit ein integrirendes Glied des auf Christum abzielenden Offenbarungsfortschrittes bilden. Unsere kirchlichen Kernlieder sind auch aus dem Geiste geboren, aber doch nur selbsterlebnissmässige Nachklänge der schliesslichen Offenbarung Gottes in Christo; die Psalmen aber stehen zwischen dem sinaitischen Gesetz und dem himmlischen Evangelium in der Mitte und haben, indem sie zu Gemeindeliedern werden, den heilsgeschichtlichen Beruf, die israelitische Volksgemeinde mitzuerziehen für die Freiheit und Mündigkeit der künftigen Geistesgemeinde. Es sind Lieder aus Menschenherzen, aber solche, in denen zugleich sich Gottes Herz mit den Friedensgedanken der künftigen Erlösung spiegelt. Insofern bekennen wir mit HIERONYMUS *(ep. ad Paulinum): David Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus atque Serenus Christum lyra personat* — ja der ganze Psalter ist messianisch, weil das über den dermaligen Standpunkt der gesetzlichen Gebundenheit hinausgehobene Glaubensbewusstsein, welches sich darin ausspricht, Christum zum Hintergrunde hat.

Aber diese Richtung auf die in der Gegenwart werdende Zukunft wird auch zur wirklichen Weissagung, freilich nur selten und in noch dazu bestreitbaren Fällen zur messianischen im eigentlichen Sinne d. h. zur gegenständlichen Weissagung des künftigen grossen Davididen. Diese befremdende Erscheinung erklärt sich daraus, dass überhaupt die messianische Gestalt der Heilserwartung erst in der späteren Königszeit und zwar unter solchen Königen, an welchen sich der Contrast des gegenwärtigen davidischen Königthums mit seiner Idee recht schreiend darstellte, zwar nicht auf-, aber emporkam und dass, ausgenommen Ps. 2, uns aus diesen Zeiten keine Psalmen vorliegen. Aber für sich allein reicht das zur Erklärung nicht aus. Der Schwerpunkt der

alttest. Heilserwartung liegt überhaupt nicht in der Erwartung des Messias. Der Augpunkt des Glaubens und der Hoffnung ist nicht so sehr der Sohn Davids, als Jehova. Man hat dabei zu beachten, dass der Gottesname יהוה heilsgeschichtlichen Sinn hat, welcher verwischt wird, wenn man ihn, wie die jüd. Uebersetzer und neuerdings Bunsen, „der Ewige“ übersetzt. Gott nennt sich אֶהְיֶה und heisst יַהְוֶה als das geschichtlich und zwar heilsgeschichtlich sich darlebende und erschliessende absolute Ich, als die den geschichtlichen Verlauf durchwaltende und gestaltende absolute Persönlichkeit, mit Einem Worte: als Gott der Heilsgeschichte, und da der Name vom Futurum des Verbi gebildet ist, welches im Hebräischen die einen Moment der Gegenwart um den andern absorbirende Zukunft bezeichnet, als *ὁ ἐσόμενος* oder *ὁ ἐρχόμενος*. Wir würden irren, wenn wir meinten, dass, neutest. angesehen, Gott der Sohn oder der Logos im A. T. so genannt werde: der Name umfasst die Gottheit in der Totalität ihres immanenten und geschichtlich emanirenden Lebens, aber weil das letzte Ziel der Selbstversenkung Gottes in die Menschengeschichte die Menschwerdung ist, so ist Jehova d. i. Gott der Erlöser seinem centralen und eschatologischen Sinne nach doch vorzugsweise der dem Ziele der Menschwerdung sich zubewegende göttliche Logos. Altes und Neues Testament fallen also keineswegs verbindungslos auseinander, wenn wir sagen: der Glaube, welcher im A. T. rechtfertigte, war Glaube an Jehova; die Hoffnung, welche im A. T. über die Gegenwart der Sünde und des Uebels hinaushob, war Hoffnung auf Jehova. Die menschliche Vermittelung trat im Glaubensbewusstsein gegen die göttliche Ursächlichkeit zurück, denn so lange das Geheimniss der Menschwerdung Gottes und also der Identität des Menschen des Heils mit dem Gotte des Heils noch verschleiert war, konnte die menschliche Vermittelung des göttlichen Heils nur als eine werkzeugliche gelten und also nur untergeordnete Bedeutung ansprechen, zumal so lange als der menschliche Mittler einseitig als König und noch nicht, wie in der späteren Prophetie bei Jesaia und Sacharja, als König, Prophet und Priester in Einer Person geschaut und in die Anschauung seines Mittlerwerkes die Idee der Selbstopferung aufgenommen ward. Das messianische Königsbild wird zwar selbst nach und nach geistiger und göttlicher, und es fehlt nicht an prophetischen Worten, wie Jes. 9, 5. Jer. 23, 6., in denen die Erkenntniss des gottmenschlichen Wesens des Messias aufleuchtet,

aber solche Aussagen blieben auf die Zeit der Erfüllung hin überschwengliche Paradoxa, welche den Glauben zwar als Räthsel beschäftigten und mit Ahnungen erfüllten, aber seine dermalige Fassungskraft überstiegen. Da das Geheimniss des Gottmenschen nicht eher für das Bewusstsein offenbar ward, als indem es thatsächlich offenbar wurde, so blieb der alttest. Glaubens- und Hoffnungsblick auf Jehova gerichtet. Wir sehen dies z. B. aus Gen. c. 49. Die Hoffnung von Juda's königlicher Herrlichkeit ist auch Hoffnung Jakobs, aber nur eine neben anderen und nicht die Hoffnung, auf die er sich sterbend stützt, vielmehr erhebt er sich von den einzelnen Erscheinungen des Heils zu dem Urheber des Heils, indem er sagt: לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי ה'. Auf dieses Wort gesehen, können wir sagen, dass der Patriarch im Namen Jesu gestorben sei, denn alle ישׁועה ist ihm in יהוה geborgen, und indem er die ישׁועה Jehova's gläubig ergreift, ergreift er Jesum, welcher die persönliche Erscheinung des Heils und zugleich die leibhaftige Jehova's selbst ist. So steht es um die Heilserwartung auch in den Psalmen. Ihre Signatur ist Jesus, nicht Christus; ihre überwiegende Losung ist nicht: der Sohn Davids kommt, sondern: Jehova kommt!

Aber nach einer andern Seite hin trägt das Messiasbild der Psalmen schon die Doppelsignatur Jesu Christi, indem es sich in eigenthümlicher Weise bereichert und der Prophetie weit voraus-eilt. Es ist dies die typische Seite, welche Hofmann in seinem Werke über Weissagung und Erfüllung für das Ganze der Heilsgeschichte und insbesondere auch ihre Spiegelung in den Psalmen so wie bisher kein Anderer zu wissenschaftlich begründeter Erkenntniss und systematisch durchgeführter Darstellung gebracht hat. Alles irdische Geschehen hat das Erlösungswerk, hat den Erlöser zur ewigen Voraussetzung und zum zeitlichen Strebeziele, und geht von Anfang an mit diesem Ende schwanger und gestaltet sich an bedeutsamen heilsgeschichtlichen Punkten zu schattenbildlichen Anticipationen dieses Endes. Dieser typische Charakter der Heilsgeschichte hat theils darin seinen Grund, dass das Geschehen nicht allein das zufällige Werk menschlicher Freithätigkeit, sondern auch das planmässige Werk göttlicher Sophia ist, theils darin, dass Jehova selbst, der Logos selbst durch sie hindurch seinem Ziele zuschreitet und seine Fusstapfen in ihr versichtbart. So ist das Leben Davids einerseits ein Werk göttlicher Vorsehung, welche ihrem innersten Wesen nach Vorer-

sehung der Menschheit in Christo ist, andererseits ein Werk des seiner göttlichen Seite nach in David immanenten und seiner menschlichen Seite nach in David, so zu sagen, präexistenten künftigen Christus. Nimmt man hinzu, dass David, wie kein anderer König Israels, der König nach Gottes Herzen ist und dass das Königthum der Verheissung mit ihm anhebt, nach einem heilsgeschichtlichen Gesetze aber alle Anfänge das Ende ihrer Entwickelung nicht allein präformativ in sich enthalten, sondern auch präfigurativ am stärksten darstellen, so begreift es sich, weshalb gerade David der allesüberragende Typus Christi κατ' ἐξ. ist, diejenige Persönlichkeit, in deren Geschichte sich nicht allein die königliche Herrlichkeit des künftigen Christus, sondern auch die der Welt Heil vermittelnde Passion des künftigen Jesus vorbilden, und zwar nicht allein die Verfolgung durch die Obrigkeit seines Volkes, sondern auch der Verrath durch einen nächststehenden Freund, und das bis in solche einzelne Züge, wie das Ueberschreiten des Kidron und das Besteigen des Oelbergs. Dass nun David, indem er in den Psalmen diese seine typische Geschichte zur lyrischen Aussage bringt, die Wirklichkeit nicht blos abklitscht, sondern bei ihrer Innerlichkeit erfasst oder, mit anderem Worte, idealisirt, erklärt sich schon aus der Aufgabe des Dichters; es geschieht aber noch mehr als das: Davids dichterische Stimmung ist nicht blos Selbstbestimmung, sondern Stimmung durch den Geist, welcher die Tiefen des göttlichen Rathschlusses erforscht und aus ihnen schöpft; David erfasst seine eigne Geschichte nicht blos bei der Innerlichkeit ihres Thatbestandes, sondern bei der in dieser Innerlichkeit pulsirenden Zukunft; er schaut seiner typischen Geschichte prophetisch auf den Grund und entnimmt, indem er sie aussagt, seine Worte und Bilder aus dieser ihrer prophetisch durchschauten typischen Tiefe. So sind jene typisch-prophetischen Psalmen entstanden, in welchen nicht sowohl David, als Jesus Christus zu reden scheint; es ist auch dort David, welcher redet, aber durch den Geist der Prophetie ist seine Persönlichkeit und seine Geschichte ihm transparent geworden, der antitypische Hintergrund tritt ans Licht, David der Christ und Jesus der Christ reden gleichsam ineinander, denn jener schaut sich in diesem und dieser weissagt sich in jenem.

So hoffe ich in einigen Grundzügen meine Stellung zu dem zukunftgeschichtlichen Element des Psalters klar dargelegt zu haben. Bei diesem neutestamentlich gearteten ethischen und

christologischen Charakter der Psalmen ist es leicht erklärlich, dass nächst dem B. Jesaia kein Buch so häufig in der neutest. Schrift citirt wird, wie der Psalter, und christliche Auslegung unterscheidet sich ebendadurch von jüdischer und judenzender, dass sie diese Citate nicht bekrittelt, sondern recht zu verstehen sucht und dadurch zu Leitsternen für sich werden lässt. Der Auferstandene selbst hatte in den vierzig Tagen seinen Jüngern die Schrift und auch die Psalmen zu erschliessen begonnen Lc. 24, 44 f. Der Geist des Erhöheten hat diese Auslegung fortgeführt. Am Ende der Tage, wenn das אשרי des Anfangs zum volltönenden הללויה wird, wird sie sich vollenden. Möchte meine Betheiligung an diesem Fortschritt Gnade finden in den Augen jenes grössten aller Exegeten (Joh. 1, 18), der sich zu den Wanderern nach Emmaus gesellte! Gnade in den Augen jenes Kritikers über alle Kritiker, welcher dereinst Gericht halten wird über aller Menschen Werke, auch über die gedruckten!

ERLANGEN, am Tage vor Himmelfahrt 1859.

F. Delitzsch.

DES PSALTERS ERSTES BUCH.

Psalm I—XLI.

PSALM I.

Die Sammlung der Psalmen unterscheidet sich von der Sammlung der jesaianischen Weissagungen dadurch, dass sie nicht, wie diese, einen gleichalterigen inneren Titel hat, sondern nur einen äussern, welcher, wenn auch so alt als die Entstehung des Kanons, doch schwerlich gleich alt ist mit der Entstehung des Psalters, denn תהלים Loblieder ist ein dem alttest. Sprachgebrauch, so weit er uns vorliegt, fremder Plural und die älteste Benennung der Psalmen lautete, wie die Unterschrift 72, 20 zeigt, anders. Beide Sammlungen gleichen sich aber darin, dass die eine mit einer nicht datirten Rede beginnt, die andere mit einem aufschriftlosen Psalme, welche die beiden Sammlungen prologisch eröffnen. Dass Ps. 1 uralters schon als Prolog der Sammlung galt, sieht man aus Act. 13, 33., wo die Worte: mein Sohn bist du . . als *ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ* befindlich angeführt werden. Die schon von Griesbach aufgegebene Lesart *ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ δευτέρῳ* ist alte, aber falsche Berichtigung. Denn jene Zählungsweise beruht nicht auf Irrthum, sondern auf Überlieferung. Schon Albertus M. zu Ps. 2 kennt die altjüdische Ansicht: *Psalmus primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem* d. h. er beginnt mit אַשְׁרֵי 1, 1 und schliesst mit אַשְׁרֵי 2, 12., so dass also Ps. 1 u. 2, wie *b. Berachoth* 9 *b* ausdrücklich gesagt wird, Ein Ganzes (חדא פרשׁה) bilden. Die ursprüngliche Meinung ist das gewiss nicht. Bei der grossen Verschiedenheit zwischen Ps. 1, welcher allgemein didaktisch, und Ps. 2, welcher speziell prophetisch ist, lässt sich nicht denken, dass man die zwei Psalmen als Einen ansah, sondern man betrachtete Ps. 1 als ausserzählig und begann die Zählung mit Ps. 2. Man nahm Ps. 1 als Prolog des ganzen Psalters, und mit Recht. Die fünf Bücher des Psalters sind parallel (כְּנֶגֶד, wie das jüdische Schlussgebet der Psalmenlesung sagt) den fünf Büchern der Thora, denn der Psalter ist Ja und Amen

in Liedern zu dem Gottesworte der Thora. Darum beginnt er mit einem Psalm, welcher Gegenwart und Zukunft des Liebhabers der Thora der Gegenwart und Zukunft der Gottlosen entgegenhält, einem Echo jener Ermahnung Jos. 1, 8., in welcher Jehova nach dem Tode Mose's dessen Nachfolger Josua das Buch der Thora ans Herz legt. Das erste Wort der Thora ist בראשית und das erste Wort des Psalters ist das den inneren Buchstaben von בראשית entnommene אשׁרי. Wie die neutest. Bergpredigt als Predigt des verinnerlichten Gesetzes mit אשׁרי *μακάριοι* anhebt, so auch der ganz und gar auf Verinnerlichung des Gesetzes gerichtete alttest. Psalter. Mit zwei אשׁרי 1, 1. 2, 12, beginnt und mit zwei אשׁרי 40, 5. 41, 2 schliesst auch das erste Psalmbuch. Eine ganze Reihe von Psalmen beginnt mit אשׁרי Ps. 32. 41. 112. 119. 128., ohne dass man deshalb eine besondere Aschre-Psalmen-Art annehmen darf, denn z. B. Ps. 32 ist ein משׂכיל, 112 ein Halleluja, Ps. 128 ein שׁיר המעלות.

Ps. 1 besteht aus zwei Sinnabschnitten von je 3 masorethischen Versen, welche, stichisch abgesetzt, keine Strophen ergeben. Die 3 ersten Vv. beschreiben die Glückseligkeit des Frommen:

> **[1] O wohl dem Mann, welcher nicht wandelt in der Gottlosen Rath**
> **Und auf der Sünder Weg nicht hintritt**
> **Und in der Spötter Gesellschaft nicht sich setzt,**
> **[2] Sondern an Jahawâh's Gesetze hat er seine Lust**
> **Und in dess Gesetze forscht er Tags und Nachts —**
> **[3] Der wird gleich einem an Wasserbächen gepflanzten Baume,**
> **Welcher seine Frucht darreicht zu seiner Zeit**
> **Und dessen Laub nicht hinwelkt,**
> **Und alles, was er thut, gelingt ihm.**

In unseren gewöhnlichen Texten hat das שׁ von אשׁרי ein Metheg (auch Maarich oder Gaja genannt), in correkteren auch das א, damit bei der Recitation jeder Buchstabe dieses bedeutungsvollen Anfangsworts hervorgehoben werde. Es ist der Constructivus des *pluralet.* אֲשָׁרִים (von אָ־שַׁר, verw. יָ־שַׁר, כָּ־שַׁר gerad, richtig, wohlbestellt s.), welcher immer als Ausruf gebraucht wird: o über das Glück des und des d. i. überaus glücklich ist der und der. Der glücklich Gepriesene wird erst beschrieben nach dem was er nicht thut, dann (was der Hauptgedanke des ganzen Ps.) nach dem was er thut: er hält sich nicht zu den Ungerechten, sondern er hält sich an Gottes Wort. רְשָׁעִים sind die Gottentfremdeten, deren Inneres, ohne Frieden zu haben und zu finden, in wilder leidenschaftlicher Erregung ist; die Grundbed. von רָשַׁע, verw. רָעַשׁ, רָגַשׁ, bestimmt sich nach Stellen, wie Jes. 57, 20 f. חַטָּאִים (vom Sing. חַטָּא, wofür

חֹטֵא gebräuchlich ist) sind die Verirrten, welche in Thatsünden, bes. groben und augenfälligen, dahinleben, neutest. ἁμαρτωλοί; לֵצִים (von לוּץ, wie מֵת von מוּת) die Spötter, welche das Göttliche, Heilige, Wahre zum Gegenstande frevlen Witzes machen, die Religionsspötter, deren Gelichter so alt ist als die positive Offenbarung. Die drei Benennungen bilden einen innern gewissermaassen klimaktischen Fortschritt, den schon die Alten richtig gefasst: *impii corde, peccatores opere, illusores ore.* Dem entspricht denn auch, dass in Betreff der Ersten, wie Iob 21, 16. 22, 18., von עֵצָה (von יָעַץ *figere, statuere*) Entschliessung, Willensrichtung und also Sinnesart die Rede ist; in Betreff der Zweiten von דֶּרֶךְ Wandlungsweise, Handlungsweise, Lebensweise; in Betreff der Dritten von מוֹשָׁב, was sowohl amtliche Sitzung (107, 32), als geselliges Beieinandersitzen bedeutet. Auch die Begriffe der drei Verba: hingehn, feststehn, sich hinsetzen, bewegen sich vorwärts; עָמַד feststehn im Unterschiede von קוּם aufstehn ist wie Jer. 6, 16 gebraucht. Der Gesammtsinn: glückselig derjenige, welcher sich nicht in Gedanken, denen die Gottlosen nachhängen, einlässt, geschweige dass er dem Lasterleben der Sünder sich beigesellte oder sich in der Gesellschaft von Religionsspöttern wohlgefiele. Die Beschreibung setzt sich nun mit כִּי אִם fort, der üblichen Bezeichnung des positiven Gegensatzes nach vorausgegangener Verneinung (nicht so, denn vielmehr so = sondern, eig. sondern wenn, dann mit Verwischung der Bed. des אִם überhaupt: sondern, Ges. 155, 2 *i*). Nein, denn (sondern) es ist sein Wohlgefallen — ein Nominalsatz statt des Verbalsatzes: er hat Wohlgefallen חֵפֶץ — an תורת ה' der Unterweisung Jehova's, welche Israels νόμος Lebensordnung geworden ist; in diese vertieft er sich sinnend, diese studiert er bei Tag und Nacht, הָגָה בְּ von stiller, leiser Meditation, יוֹמָם mit accusativischem adverbialen *am*, wie auch das tonlose *ah* von לַיְלָה urspr. accusativisch gewesen zu sein scheint. Den Wechsel der Prät. V. 1 mit dem Präsens des Nominalsatzes und dem Fut. V. 2 erklärt Hupf. daraus, dass die Abwendung vom Schlechten als innere Voraussetzung und gleichsam überwundenes Moment im Perf., die positive Seite als das ewige Moment im Fut. oder Präsens ausgedrückt ist. Die Sache ist aber viel einfacher. Die Prät. besagen was er bislang nie gethan hat, das Fut. יֶהְגֶּה (für יֶהְגֶּה) was zu thun er sich immerfort befleissigt. Mit וְהָיָה V. 3 beginnt nun die Entfaltung des אַשְׁרֵי; es ist consecutives Prät., das sogen. *Waw convertens* verknüpft Grund und Folge, Ursache und Wirkung: er wird infolge dessen, er ist ebendadurch gleich einem an Wasser-

bächen eingesenkten Baume, der seine Frucht darreicht zu rechter Zeit und dessen Laub (Blattwerk) nicht abfällt. In פַּלְגֵי מָיִם dient sowohl das an sich überflüssige מַיִם als der Plur. der Ausmalung des Bildes; פֶּלֶג (von פָּלַג theilen wegen des sich vertheilenden Wassers der Quelle oder des Quellstroms 46, 5., viell. aber von פָּלַג in der Bed. *fluctuare, fluere*) ist nicht ein Kanal, sondern ein Bach; der nicht numerische, sondern descriptive Plur. bezeichnet den reichlich fliessenden, unaufhörlich rieselnden Bach, wie יַמִּים das unabsehbare Meer. In dem Relativsatz liegt der Nachdruck nicht allein auf בְּעִתּוֹ, wie Calvin erklärt: *impii, licet praecoces fructus ostentent, nihil tamen producunt nisi abortivum.* Der Wortstellung nach ist פִּרְיוֹ erstes und בְּעִתּוֹ zweites Tonwort: die Frucht, die man von ihm erwartet, reicht er dar (nicht: bringt er, was יַעֲשֶׂה heissen würde) und zwar rechtzeitig, ohne je im Kreislauf der Jahreszeiten die Hoffnung zu täuschen. Den Satz וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל hat man als zweite Hälfte des Relativsatzes zu fassen: und dess Laub nicht abfällt oder welk wird (נָבֵל wurzelverw. mit אָ־בֵל, כָּ־פַל). Das frische Laub ist Bild des Glaubens, welcher das Lebenswasser des göttlichen Worts in Saft und Kraft verwandelt, und die Früchte Bild der guten Werke; ein Baum, welcher die Blätter verloren, bringt auch keine Früchte zur Reife. Erst mit וְכֹל, wo an die Stelle des Bildes bildlose Rede tritt, wird die Person dessen, der Gottes Gesetz lieb hat, wieder unmittelbares Subjekt. Denn Subj. von הִצְלִיחַ kann der Baum schon deshalb nicht mehr sein, weil von einer wohl fortkommenden Pflanze zwar צָלַח, nicht aber הִצְלִיחַ gebräuchlich ist. Dieses *Hi.* bed. sowohl causativ: gedeihen machen (Gen. 39, 23), als transitiv: durchsetzen, glücklich ausführen, und intransitiv: Gedeihen haben, gelingen (Richt. 18, 5). Bei der ersten Bed. wäre Jehova Subj., bei der dritten das Vorhaben des Gerechten, bei der mittleren er selber. Dieses ist das Nächstliegende: alles, was er ausführt, vollführt er glücklich (Ausdruck wie 2 Chr. 7, 11. 31, 21. Dan. 8, 24). Was ein wasserreicher Bach für den Baum, der nahebei gepflanzt ist, das ist Gottes Wort für den der sich ihm hingiebt: es macht ihn je nach seiner Berufsstellung fruchtbar an rechtzeitigen guten Leistungen und erhält ihn innerlich und äusserlich frisch, und alles was ein solcher ins Werk setzt, bringt er zu gedeihlichem Ende, denn in seinem Handeln ist die Kraft des Wortes und des Segens Gottes.

Nun folgt V. 4 die Entgegenhaltung des unglückseligen Zustandes und V. 5—6 des unglückseligen Ausgangs der Gottlosen, die ausser wechselseitiger Gemeinschaft mit Gott stehen:

[4] Nicht also jene Gottlosen,
Sondern der Spreu gleich, welche Wind verjagt.
[5] Darum werden nicht bestehn Gottlose im Gericht,
Und Sünder in der Gerechten Gemeinde.
[6] Denn wissend ist Jahawâh um der Gerechten Weg,
Doch der Gottlosen Weg geht zu Grunde.

Die Gottlosen sind das gänzliche Gegentheil eines an Wasserbächen und also im wohlgeschirmten Thalgrund gewurzelten Baumes: sie sind כַּמֹּץ wie die Spreu (von מָצַץ aussaugen, kraftlos s.), die der Wind fortjagt (von נָדַף *dispellere;* רוּחַ ohne Artikel, weil der poëtische Styl ihn überall da, wo er nicht nothwendig ist, wegzulassen liebt), näml. von der hochgelegenen Tenne (Jes. 17, 13), d. h. ohne Wurzel nach unten, ohne Frucht nach oben, ohne Lebenskraft und Lebensfrische überhaupt, lose aufliegend auf der Tenne und auffliegend wenn nur ein Wind weht, so ganz und gar nichtig und haltlos. Das folgende עַל־כֵּן, von dem Hupf. sagt, dass es logisch nicht zu pressen sei, führt so logisch straff als möglich die Folge jener sittlichen Beschaffenheit der Gottlosen ein: eben wegen ihrer inneren Nichtigkeit und Haltlosigkeit bestehen sie nicht (קוּם stehen bleiben, wie עָמַד 130, 3 sich aufrecht erhalten). הַמִּשְׁפָּט ist das Gottesgericht, nicht ausschliesslich das schliessliche universale, sondern dieses mit Einschluss der particularen, in denen es sich ankündigt und anbahnt. עֲדַת צַדִּיקִים ist die Gottesgemeinde (עֲדַת ה'), welche ihrem gottgewollten und gottgewirkten Wesen nach eine Gemeinde Gerechter (111, 1) ist, welcher also die Ungerechten nur äusserlich und scheinbar angehören: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ* Röm. 9, 6. Gottes Gericht, wann und wo immer er es hält, führt diesen Schein auf sein Nichts zurück. Wenn die Zeit der göttlichen Entscheidung kommt, welche auch äusserlich scheidet was jetzt schon innerlich geschieden ist, Ungerechte und Gerechte, Weizen und Spreu, da fahren jene dahin wie Spreu vor dem Sturme. Denn — so wird dieses Endgeschick der Ungerechten begründet — erkennend ist Jehova der Gerechten Weg, יוֹדֵעַ in dem tiefen ethischen Sinne wie 37, 18. Mt. 7, 23. 2 Tim. 2, 19 u. ö. Es ist, wie die Alten sagen, ein *nosse cum affectu et effectu* gemeint, ein Erkennen, welches zugleich Zukehr in Liebe ist, inwiefern der Erkennende dem Gegenstande des Erkennens besondere Aufmerksamkeit zugewandt, sich in lebendige reale Beziehung zu ihm gesetzt, ihn in sein Bewusstsein aufgenommen und, so zu sagen, zum bleibenden Bestandtheil desselben gemacht hat. Der Gerechten Weg hat Gott zum Ziele, Gott weiss darum und erweist sich demgemäss, so dass er sein Ziel

in Ihm auch unfehlbar erreicht. Dagegen der Gottlosen Weg תֹּאבֵד geht unter, geht hinab in אֲבַדּוֹן, verliert sich, ohne das vorgespiegelte Ziel zu erreichen, in finstere Nacht. Nur der Gerechten Weg ist דֶּרֶךְ עוֹלָם 139, 24., ein Weg, der in ewiges Leben ausläuft. Mit demselben furchtbaren תאבד schliesst der mit אשרי beginnende Ps. 112.

Wir können noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Abfassungszeit dieses Ps. bestimmen. Darauf, dass 2 Chr. 22, 5 wie eine Anspielung an denselben klingt, wollen wir kein Gewicht legen. Aber 1) er ist vorjeremianisch, denn Jeremia kannte ihn, das Fluch- und Segenswort Jer. 17, 5—8 verhält sich zu ihm wie eine auslegende und ausschmückende Paraphrase. Es ist Sitte Jeremia's, Weissagungen seiner Vorgänger und bes. auch Psalmworte im Flusse seiner Rede zu reproduziren und ihren Redecharakter in den seinigen zu verwandeln; in dem vorliegenden Fall spricht für die Priorität des Ps. obendrein dies, dass Jeremia den dem Segen entsprechenden Fluch auf Jojakim bezieht und also von dem Ps. eine zeitgeschichtliche Anwendung macht. Er ist 2) nicht früher als salomonisch. In die Zeit von Salomo ab weist uns das im ganzen Psalter nur hier vorkommende לֵצִים, ein in der salomonischen Zeit der Chokma, d. i. denkender Durchdringung der positiven Religion, von den Freigeistern üblich gewordenes Wort (s. die Definition Spr. 21, 24). Auch die aufgelöste Strophik weist uns in die Zeit von Salomo ab; wenigstens sind die Ps. der salom. Zeit nicht mehr so strophisch, wie die meisten davidischen. Wir werden also kaum irren, wenn wir annehmen, dass es mit diesem Ps. eine ähnliche Bewandtniss hat, wie mit den einleitenden Dichtungen des salomonischen Spruchbuchs c. 1—9. Er hat schon die Grundsammlung Ps. 1 u. 41 eröffnet oder ist doch zugleich mit dem Anhang Ps. 42—72 hinzugekommen.

PSALM II.

Auf den allgemein didaktischen Ps. 1., der mit אשרי begann, folgt nun ein speziell prophetischer, der mit אשרי schliesst. Die Empörung der verbündeten Nationen und ihrer Herrscher wider Jehova und seinen Gesalbten wird an der unerschütterlichen weltüberwindenden Reichsgewalt zerschellen, welche jener diesem, seinem auf Zion eingesetzten Könige, seinem Sohne, verliehen. Das ist der Grundgedanke, welcher mit der lebendigen Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung ausgeführt wird. Die Rede des alles gegenwärtig schauenden und vernehmenden Sängers beginnt und schliesst den Ps.; die

Empörer, Jehova und sein Gesalbter reden; des Sängers Rede spricht, ähnlich dem Chore des griechischen Drama's, die an dem Geschauten und Vernommenen sich erzeugenden Reflexionen und Empfindungen aus. Die Frage, wer jener Gottgesalbte sei, braucht uns auf der Schwelle des Ps. nicht lange aufzuhalten, denn mitten in dem Wirrwarr der Meinungen bleibt das Eine über allen Zweifel erhaben, dass die Person des Gottgesalbten, welche das Centrum dieses Ps. ist, in eben jener göttlichen Machtherrlichkeit erscheint, in welcher bei den Propheten die Person des künftigen Messias. Mag es nun ein König der Gegenwart sein, welcher hier im Lichte der messianischen Verheissung betrachtet wird, oder jener König der Zukunft, in welchem sich, wie die Propheten weissagen, der Weltberuf des davidischen Königthums schliesslich verwirklichen wird: jedenfalls ist der Gottgesalbte im Sinne des Psalmisten der Messias, und dieses Eine genügt zum Verständniss.

Der Ps. beginnt mit einer siebenzeiligen Strophe, beherrscht von einem fragenden Warum:

1 **Warum toben Völker**
Und Nationen brüten Eitles?!
2 **Auflehnen sich Könige der Erde**
Und Gewalthaber rathschlagen zusammen —
Wider Jahawâh und wider seinen Christus.
3 **„Auf! sprengen lasst uns diese ihre Bande**
Und werfen hinweg von uns ihre Seile!“

Das frevle Beginnen, welches der Sänger und Seher wahrnimmt und vernimmt, richtet sich selbst. Es ist grundlos und erfolglos. Diese Gewissheit drückt sich mit einem Anflug unwilligen Staunens in dem fragenden לָמָּה (mit tonlosem *ah*) aus. Mit folgendem Prät. fragt es nach dem Grunde des so rechtlos Geschehenen: weshalb haben Völker sich so lärmend zusammengerottet (A. ἐθορυβήθησαν)? Mit folgendem Fut. fragt es nach dem Zwecke des so erfolglos Geschehenden: wozu sinnen sie Leeres? רִיק könnte adv. s. v. a. לְרִיק sein, aber הָגָה, welches an sich nur das stillinnerliche, leise und dumpf sich äussernde Tichten und Trachten bed. (hier von hinterlistigem wie 38, 13)[1], bedarf eines Objekts, רִיק also so accusativisch wie 4, 3. Es ist kein in die Frage hereingenommener fremdartiger Bestandtheil, sondern die unwillig staunende Frage begründet so sich

[1]) Seiner Grundbed. nach bez. הָגָה ein mittelst Kehle (115, 7), Gaumen (Spr. 8, 7) und Zunge (35, 28) geschehendes Sprechen oder (da auch vom Girren der Taube und Knurren des Löwen üblich) überh. Lautwerden, aber ein dumpfes, gedämpftes, gleichsam zwischen innen und aussen schwebendes.

selber: wozu so Leeres d. i. Verstand- und Bestandloses? Denn der Sänger, selbst ein Unterthan und Glied des göttlichen Reiches, kennt Jehova und seinen Gesalbten zu gut, als dass er nicht das Unberechtigte und Unvermögende solcher Empörung invoraus erkennen sollte. Dass es auf diese Beiden abgesehen ist, die Inhaber absoluten Rechts und absoluter Macht, sagt V. 2., welcher nicht mehr dem למה untergeordnet ist, sondern die Sachlage selbstständig ausmalt. Das Fut. bezeichnet das gegenwärtig vor sich Gehende; הִתְיַצֵּב wie 1 Sam. 17, 16 sich in Positur setzen, feindliche Stellung einnehmen. Es folgt das Prät., das dem Vorgange Vorausgegangene bezeichnend, woraus er hervorgeht (vgl. die umgekehrte Folge 83, 6); נוֹסַד reciprok (mit יַחַד als Exponenten des Reciproken) eig. sich zusammensetzen, dann sich berathschlagen (wie 31, 14 u. נוֹעַץ 71, 10), lat. *consulere* von *solere* (*solium*) = *sedere* (Hupf.). Die Subjektsbegriffe מַלְכֵי־אֶרֶץ und רוֹזְנִים (viell. eig. die Zügelnden) sind nur dem poetischen Style gemäss ohne Artikel. Es ist eine allgemeine Empörung der Völkerwelt, eine allgemeine Erhebung der Lenker der Völkermassen wider Jehova und seinen מָשִׁיחַ Χριστός, den von ihm aus mittelst heiligen Salböls geweihten und ihm innigst verbundenen König. Der Sänger vernimmt V. 3 den Beschluss der rathpflegenden Fürsten. Das pathetische Suff. *êmô* statt *êhém* geht auf Jehova und seinen Gesalbten zurück. Die Cohortative drücken die gegenseitige Anfeuerung aus; dem dumpfen Groll und drohenden Trotze entsprechen Klang und Rhythmus des Aufrufs; der Rhythmus ist jambisch, dann anapästisch. Erst wollen sie die Fesseln, auf welche das im poëtischen Styl bedeutsame אֵת hinweist, zersprengen (מוֹסְרוֹת von יָסַר, dessen Grundform אָסַר=יָסַר), dann das Flechtwerk hinwegschleudern, halb mit dem Aerger Gebundener, halb mit dem Triumph Befreiter. Sie sind also zur Zeit Unterthanen Jehova's und seines Gesalbten, und nicht blos weil die ganze Welt Jehova's ist, sondern weil er seinem Gesalbten zur Herrschaft über sie verholfen. Es ist ein Kampf um Freiheit, in den sie ziehen, aber um eine gottwidrige Freiheit.

Ueber diesem Schauplatze wilden Kriegsgetümmels und hochfahrenden Uebermuths sieht der Sänger in der folgenden sechszeiligen Strophe Jehova und vernimmt im Geiste sein Donnerwort an die Empörer:

[4] **Der thronet in den Himmeln lachet —**
Der Herr spottet ihrer.
— ∪ ∪ ⊥ — — ⊥ ∪ ∪ —
[5] **Dann wird er richt'n an sie Rede des Grimms,**
— ⊥ ∪ ∪ ⊥ ∪ ⊥ ∪ — —
Auflodernd im Zorn sie niederdonnern:

[6] **„Und doch hab eingesetzt Ich meinen König
Auf Zion meinem heil'gen Berg."**

Im Gegensatz zu den Königen und überhaupt den Vorgängen der Niederwelt heisst Jehova יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם. In unnahbarer Erhabenheit und ewiggleicher Herrlichkeit thront er darüber. Und im Parallelgliede heisst er אֲדֹנָי als der absolute Herr, welcher das Geschehen hienieden mit unwiderstehlicher Macht nach dem unhintertreiblichen Plane seiner Weisheit überwaltet. Die Futt. besagen nicht was er thun wird, sondern mit wie hohem Selbstbewusstsein er seinen trotzigen Feinden hier unten ruhig zusieht; לָמוֹ gehört nach 59, 9. 37, 13 auch zu יִשְׂחָק (von dem in der nachpentat. Sprache üblicheren שָׂחַק = צָחַק). Er lachet ihrer, denn zwischen ihm und den in Widerstand gegen ihn begriffenen Mächten der Erde ist ein unendlicher Abstand; er spottet ihrer, indem er den unendlichen Unverstand des unendlich Kleinen bis zu einem Höhepunkt kommen lässt, wo er ihn enttäuscht zu Boden stürzt. Diesen Höhepunkt, den Endpunkt der göttlichen Langmuth, fixirt das אָז wie Dt. 29, 19 vgl. שָׁם 14, 5. 36, 13.; es ist bestimmter als unser „einst *aliquando*" und abrupter als unser „alsdann *deinde*", es ist ein in die Zukunft gerichtetes und auf den da eintretenden Wendepunkt hinzeigendes „dann". Da beginnt Er mit Einem Male die thatsächliche Sprache des Zorns zu seinen Feinden zu reden und setzt sie in seiner Zorngluth plötzlich in Bestürzung (בִּהֵל *consternere*), er stürmt sie nieder und stürmt sie fort. V. 5*a* ist wie ein rollender Donner, בַּחֲרוֹנוֹ V. 5*b* wie der einschlagende Blitz. Und wie die erste Strophe mit Worten der Empörer schloss, so diese zweite mit selbsteignen Worten Jehova's. Mit וַאֲנִי beginnt wie Gen. 15, 2. 18, 13. Ps. 50, 17 ein Umstandssatz. Der verschwiegene Hauptsatz (vgl. Jes. 3, 14) ergänzt sich leicht: ihr lehnt euch auf, während doch Ich . . Mit וַאֲנִי setzt der Allmächtige ihrem vergeblichen Beginnen seinen unwiderstehlichen Machtwillen entgegen. Dass man nicht „ich habe gesalbt" übersetzen dürfe, ist von Böttcher, Aehrenlese S. 40f., überzeugend dargethan worden; נָסַךְ bed. wohl hingiessen, aber nicht begiessen, und die Bed. des breit und fest Hingiessens (Metallguss, Opferguss, Salbenguss) geht dann, wie in הִצִּיג, הִצִּיק, in die Bed. des fest Hinstellens über, so dass also der Fürstenname נְסִיךְ sich nicht mit מָשִׁיחַ, sondern mit נְצִיב vergleicht.[1] Damit ist auch die falsche Ansicht besei-

[1]) Auch Spr. 8, 23 bed. נִסַּכְתִּי ich bin hingegossen = eingesetzt; die Annahme Böttchers (Aehrenlese S. 60f.) und Hitzigs (zu d. St.), dass es eine mit חוֹלָלְתִּי ver-

tigt, dass עַל־צִיּוֹן den Ort der Salbung bezeichne, was ohnehin, wie man den Ps. auch deute, unpassend ist; denn David war gesalbt ehe er von Zion Besitz nahm, Salomo wurde nicht auf Zion, sondern am Gihon gesalbt 1 K. 1, 39., und Christus ist bereits, wie David, der Gesalbte, indem er in Zion seinen Einzug hält Sach. 9, 9. Der Zion ist nicht als Salbungsort, sondern als Herrschersitz des Gesalbten genannt; dort ist er eingesetzt, um da zu thronen und von da aus zu herrschen 110, 2. Was Olsh. behauptet, dass צִיּוֹן im A. T. nirgends Name einer besonderen Anhöhe, sondern immer s. v. a. Jerusalem sei, ist unwahr (s. dagegen 2 S. 5, 7. 9. 1 K. 8, 1), und mit Hupf. anzunehmen, dass es a. u. St. synekdochisch die ganze h. Bergstadt bezeichne, ist unnöthig. Es ist die Anhöhe der Davidsstadt mit Einschluss des Moria gemeint. Jener Heiligkeitsberg d. i. heilige Berg, welcher die Stätte der göttlichen Gegenwart ist und deshalb alle Höhen der Erde überragt, ist ihm als Thronsitz angewiesen.

Der Gesalbte selbst ergreift nun das Wort und spricht aus was er kraft göttlichen Rathschlusses ist und vermag.

(Der göttliche König:)

[7] „Melden will ich von einem Rathschluss!
Jahawâh sprach zu mir: mein Sohn bist du,
Ich, ich hab' heute dich geboren.
[8] Heische von mir, so geb' ich dir Völker zum Erbe
Und dir zum Besitze der Erde Enden.
[9] Zerschmeissen sollst du sie mit Eisenstabe,
Wie Töpfergeschirr sie zerschmettern."

Kein Uebergangswort, keine Einführungsformel bezeichnet diesen Absprung der Rede Jehova's zur Rede seines Christus; der Sänger ist Seher; was er wahrnimmt, nimmt ihn hin; sein Psalm ist ganz Spiegelbild des Gesehenen, Wiederhall des Gehörten. Wie Jehova sich den Empörern gegenüber zu dem Könige auf Zion bekennt, so beruft sich der König auf Zion den Empörern gegenüber auf Jehova. Die Constr. von סִפֵּר mit אֶל (wie 69, 27 vgl. אמר Gen. 20, 2. Jer. 27, 19. דִּבֵּר 2 Chr. 32, 19. הודיע Jes. 38, 19): Erzählung oder Mel-

---

wandte Bed. (ich bin gewoben = gewirkt worden, oder: in Form gegossen = gestaltet) haben müsse, ist unnöthig, Geburt und Einsetzung fallen bei der Weisheit ebenso zus., wie hier im Ps. יָלַד und נָסַךְ beim Messias. Uebrigens sind נָסַךְ weben (نسج) und נָסַךְ hingiessen *libare* (نسك) wurzelversch. Vv.; ein drittes wurzelversch. V. נָסַךְ einsetzen, welches Hitz. zu u. St. annimmt, giebt es nicht, aber יָצַג (הִצִּיג) mag von einer dritten Wurzel kommen, denn dessen Wurzelverwandtschaft mit יָצַק (הִצִּיק) ist ohne Anhalt im Sprachgebrauche.

dung thun hinsichtlich .. ist umständlich und deshalb feierlich. Selbstgewiss und furchtlos kann und will er denen, die ihm jetzt den Gehorsam aufkündigen, ein חֹק entgegenhalten d. i. eine urkundliche unverbrüchliche Festsetzung (von חָקַק *insculpere*), an der sich nicht ändern und rütteln lässt. Man lese nicht חָק־יַהְוֶה zusammen. Die Strophenzeile wird dadurch den andern conformer, aber der Ausdruck verliert an Gewichte. Es ist der in der arab. Grammatik bekannte amplificative Gebrauch des nicht näher determinirten Nomens: ein Decret und was für eines! Ein grossartiges nach Urheber und Inhalt. Jehova hat ihn für seinen Sohn erklärt und zwar nicht gelegentlich irgendwann, sondern an wohlerinnerlichem bestimmtem Tage, an welchem er ihn in dieses Sohnesverhältniss gezeugt oder geboren hat. Das V. יָלַד (hier יָלֵד mit dem Umlaut **i**, wie יָרֵשׁ) vereinigt in sich, wie *γεννᾶν*, die Begriffe väterlichen Zeugens und mütterlichen Gebärens; es ist eine über beides erhabene göttliche Machtwirkung gemeint. Da aber der Tag der eigentlichen Empfängniss oder Geburt sich nicht auch schon zur Anrede des noch in äusserem oder innerem Werden begriffenen Kindes eignet, so kann יְלִדְתִּיךָ nicht von Setzung in natürliches Dasein verstanden werden. Es muss ein Zeugen gemeint sein, nach dessen und also auch vor dessen Geschehen der Gezeugte Gotte dem Erzeuger als vollbewusste Person gegenüber steht, welche vernehmen kann was mit ihr geschehen. Also, da es sich um Einsetzung (נסך) in das Königthum handelt, die Zeugung in königliches Dasein, welche die Innenseite der Salbung (משׁח) ist. Mag David oder ein Davidide oder der andere David gemeint sein, jedenfalls hat 2 S. c. 7 als erste und älteste Verkündigung dieses חק zu gelten, denn dort empfängt David zugleich mit der Verheissung ewiger Herrschaft das Zeugniss von dem ewigen Sohnesverhältniss, in welches Jehova Davids Samen zu sich als Vater gestellt hat, so dass David und sein Same zu Jehova sagen kann אָבִי אַתָּה 89, 27., wie Jehova zu ihm בְּנִי אַתָּה gesagt hat. Aus diesem Sohnesverhältniss des Gesalbten zu Jehova, dem Schöpfer und Herrn der Welt, fliesst Anrecht und Anwartschaft desselben auf die Weltherrschaft. Auf שְׁאַל folgt das in *apodosis imperativi* übliche *fut. parag.* Ges. §. 128, 1. Jehova hat seinem Sohn die Weltherrschaft bestimmt; es bedarf also von dessen Seite nur des Verlangens, das ihm Bestimmte sich anzueignen. Er braucht nur zu wollen, und dass er will, zeigt sich daran, dass er sich gegen die Empörer auf Jehova's Vollmacht beruft. Diese Vollmacht hat den für die Empörer furchtbaren Zusatz V. 9. Die Suff. gehen auf die גּוֹיִם, die in Heidenthum

versunkenen *ἔθνη*. Für diese wird sein Herrscherscepter (110, 2) zum Stabe von Eisen, welcher sie wie an sich schon zerbrechliches Thongebilde (Jer. 19, 11) in tausend Scherben zerschellt. Mit נִפֵּץ wechselt רָעַע (=רָצַץ *frangere*, versch. von רוּעַ schreien) *fut.* תְּרֹעֵ, wogegen LXX, welche *ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ* (wie 1 Cor. 4, 21) *σιδηρᾷ* übers., in Erinnerung an Mi. 7, 4 תִּרְעֵם von רָעָה gelesen hat. Der Eisenstab, dem überlieferten hebr. Texte nach das Werkzeug der Strafgewalt, wird so zum Werkzeuge der Zwingherrschaft. Der Sinn bleibt wesentlich derselbe.

Der Sänger zieht nun in der letzten Strophe eine Nutzanwendung aus dem Geschauten und Gehörten für die Grossen der Erde:

> [10] **Und nun, ihr Könige, gewinnet Einsicht,**
> **Lasst euch warnen, ihr Richter der Erde!**
> [11] **Dienet Jahawâh mit Ehrfurcht**
> **Und frohlocket mit Zittern.**
> [12] **Küsst den Sohn, dass er nicht zürne und ihr verloren gehet,**
> **Denn aufflammen möchte schier sein Zorn —**
> **Heil allen die sich bergen in ihn!**

Mit וְעַתָּה *καὶ νῦν* (1 Joh. 2, 28) *itaque* werden aus einem dargelegten allgemein ethischen (z. B. Spr. 5, 7) oder heilsgeschichtlichen Thatbestand (z. B. Jes. 28, 22) aneignende Schlussfolgerungen gezogen: und nun, da Jehova's König ein solcher ist und es den Empörern also ergehn wird. Die Ermahnung richtet sich nicht an die in empörerischer Aufregung Geschauten, sondern im Hinblick auf das Geschaute an die Regenten überhaupt. שֹׁפְטֵי אָרֶץ sind nicht die welche die Erde richten, sondern die der Erde, so weit und breit sie ist, angehörigen Richter d. i. Regenten (Am. 2, 3 vgl. 1, 8). Das *Hi.* הִשְׂכִּיל bed. Einsicht gewinnen oder beweisen; das *Ni.* נוֹסַר als sogen. *Ni. tolerativum* sich züchtigen oder zurechtweisen lassen, wie נוֹעָץ Spr. 13, 10 sich rathen lassen, נִדְרַשׁ Ez. 14, 3 sich suchen lassen. Auf diesen allgemeinen Ruf zur Besinnung folgt V. 11 eine spezielle Ermahnung bezugs Jehova's, V. 12 bezugs des Sohnes. Es entsprechen sich עִבְדוּ und גִּילוּ, Letzteres nicht nach Hos. 10, 5 im Sinne von חִילוּ 96, 9., sondern, da גִּיל von Kreisbewegung der Angst und des Schreckens in solchem Zusammenhange sprachgebrauchswidrig und unpassend ist, an u. St. aber obendrein eine Tautologie ergäbe, im Sinne entzückter Freudenbezeugung ob des Glückes und der Ehre, einem solchen Gotte anzugehören. Richtig LXX: *ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ*. Das Frohlocken soll, damit es nicht in fleischlichen Uebermuth umschlage, mit Zittern gepaart sein, mit Zittern der Ehrfurcht und der Selbstzucht Hebr. 12, 28. Man erwartet nun

auch eine auf das Verhältniss zum Gottgesalbten bezügliche Ermahnung. Eine solche folgt auch, aber, als ob ihre Klarheit sie geblendet, sind die alten Uebers. mit Ausnahme des Syrers ihr aus dem Wege gegangen, indem sie בר entw. בֹּר lesen und Reinigkeit, Züchtigkeit, Zucht übers. (LXX. Targ. Vulg.), oder indem sie בַּר lesen und dieses abverb. in der Bed. „rein" oder „lauter" fassen (Aq. Symm. Hier.: *adorate pure*). Aehnlich Ew.: nehmt lautere Warnung an, Hupf.: fügt euch aufrichtig. Olsh. meint sogar sehr charakteristisch, in dem בר möge ein Fehler stecken. Aber der Text ist unzweideutig und der Fehler steckt wo anders. Das *Pi.* נִשֵּׁק bed. küssen, nirgends etwas anderes, und nachdem Jehova sich zu seinem Gesalbten als seinem Sohne bekannt hat, ist nichts natürlicher, als dass das in hochpoetischer Rede gar nicht befremdende בַּר (Spr. 31, 2 sogar בְּרִי = בְּנִי) in ähnlich absoluter Weise, wie חֹק, den Sohn κατ᾽ ἐξ., den Gottessohn bezeichne.[1] Auf die Ermahnung, dem Vater zu dienen, folgt, wie schon Abenezra bemerkt, die Ermahnung, dem Sohne des Vaters zu huldigen. Küssen ist s. v. a. huldigen; Samuel küsst 1 S. 10, 1 den Saul, indem er ausdrücklich sagt, dass er ihm damit huldige. Die alten Uebers. wurden durch den Aramaismus irre, aber Aramaismen sind von Anfang der hebr. Literatur an *lumina orationis.* Subj. des Folgenden ist nun nicht der Sohn, sondern Jehova; denn wenn auch das Nächstfolgende diese Beziehung zulässt, so wird sie doch durch das Schlusswort des Ps. ausgeschlossen. Auch würde, wenn zu פֶּן־יֶאֱנַף der Gesalbte Subj. wäre, wohl eine dazu besser passende Bezeichnung der Huldigung gewählt sein. Also: damit Jehova nicht zürne und ihr umkommet des Weges. Mit Hupf. zu übersetzen: „und ihr irregeht des Weges" ist unthunlich, denn irregehen bed. אָבַד eigentlich nicht, auch שֶׂה אֹבֵד 119, 176 ist nicht ein irregehendes, sondern ein verloren gehendes, verlornes Schaf. Eben weil אבד Verlust und Untergang der mannigfachsten Art bezeichnet, ist der Acc. der nähern Bestimmung דֶּרֶךְ beigefügt: damit ihr nicht umkommet hinsichtlich des Weges d. i. indem ihr den Weg gehet, der in den Abgrund führt. Mit Recht aber hat Hupf. die dem

---

[1]) Abgesehen davon, dass בר den Artikel nicht verträgt, dient auch im Hebr. öfter die Indetermination للتعظيم *ad amplificandum* (s. Fleischer zu Zamachschari's Gold. Halsbändern Anm. 2. S. 1 f.), indem sie durch die in ihr liegende Unbegrenztheit die Einbildungskraft zur Vergrösserung des so ausgedrückten Begriffs auffordert. Ein arab. Ausleger würde an u. St. erklären: „Küsset einen Sohn, und was für einen Sohn!" (s. *Ibn Hischâm* in de Sacy's *Anthol. grammat. p.* ٨٠, wo zu übers. *hic est vir, qualis vir!* vgl. oben zu v. 7.)

כִּמְעַט beigelegte Bed. „in Kurzem“ bestritten. Ueberall sonst bed. כִּמְעַט für sich allein (ohne solche Zusätze wie Esr. 9, 8. Jes. 26, 20. Ez. 16, 47) „beinahe, schier, leicht“. Wenigstens ist ihm nach hypothetischen Vordersätzen wie 81, 15. 2 S. 19, 37. Iob 32, 22 diese Bed. gesichert. In solchem hypothetischen Zus. steht es aber auch hier. Also: denn entbrennen könnte leicht, entbrennen möchte schier sein Zorn. Der Sänger warnt die Regenten zu ihrem eignen Besten, doch ja nicht Jehova's Zornausbruch herauszufordern, welcher, wie er V. 6 geschaut hat, für Jehova's Widersacher ganz unvermeidlich ist. Wohl dagegen allen, die ihm, Jehoven, sich anschmiegen, in ihn als ihr Asyl sich hineinbergen. חָסָה mit בְּ (von welchem hier der Constructivus nach Ges. §. 116, 1) bed. jemanden zu seinem מַחְסֶה machen. Es ist das gewöhnliche Wort von der gläubigen Zuflucht zu Jehova.

Wäre בּוֹ auf den Gesalbten zu beziehen, so erschiene dieser hier am Schlusse des Ps. in übermenschlicher göttlicher Hoheit, denn laut 118, 9. 146, 3 ist Vertrauen auf Fürsten verwerflich, der rechte Hort ist Gott allein. Aber auf diesen Beweisgrund Hengstenbergs u. A. für den prophetisch-messianischen Sinn des Ps. müssen wir verzichten, da die Beziehung des בּוֹ auf Jehova dem alttest. Glaubensbewusstsein mindestens weit angemessener ist. Andererseits darf man daraus, dass David Verf. und selber der Gesalbte sei, auch nicht mit Hofm. den nur typisch-messianischen Charakter des Ps. folgern, denn aus Act. 4, 25 ist keine Entscheidung über den Verf. zu entnehmen, da im N. T. Davidslied und Psalm zusammenfallende Begriffe sind; einen anonymen Ps. aber dem David zuzuschreiben ist weit gewagter, als einem לדוד überschriebenen die unmittelbare Abkunft von David abzusprechen.[1] Um so weniger können wir Ps. 2 mit Sack und Tholuck für einen davidischen und obendrein prophetisch-messianischen halten. Auch wenn Salomo, wie Ew. annimmt, Verf. wäre, würde לשלמה nicht fehlen; nicht einmal für den Gegenstand des Ps. lässt sich mit Bleek Salomo halten, da in Salomo's nur gegen Ende (1 K. 11, 14 ff.) getrübte Regierung keine weitverzweigte

---

[1]) Hofm. nimmt an (Schriftbew. 1, 130), dass David diesen Ps. anstatt seiner Namensüberschrift an die Spitze des von ihm selbst gesammelten Psalmbuchs gestellt habe. Aber vorausgesetzt, dass David selbst eine Psalmensammlung veranstaltet hat, ist uns denn die urspr. Anordnung ders. erhalten? Die Aufeinanderfolge von Ps. 3 an ist kein Spiel des Zufalls, trägt aber auch nicht den Stempel des Geistes Davids, wie etwa die Sammlung der jes. Weiss. (obwohl modernen Ansprüchen sehr wenig entsprechend) den Stempel des Geistes Jesaia's.

feindliche Völkererhebung fällt. Mit mehr Wahrscheinlichkeit räth Maurer auf Hiskia, der das Reich im geschwächtesten Zustande überkam und die Nachbarvölker losgerissen vom Hause Davids vorfand. Auch daraus ergäbe sich als Endergebniss typisch-messianischer Sinn. Eines Andern aber belehrt uns das Verhältniss dieses Ps. zu Jes. c. 7—12. Er ist durch und durch das lyrisch-dramatische Echo dieses jesaianischen Abschnitts, den wir nach Chr. Aug. Crusius' Vorgange das Buch Immanuel nennen. Wie dort Jesaia inmitten des syrisch-ephraimitischen Krieges angesichts der assyrischen Drangsale den Messias unter dem Namen Immanuel den Ungläubigen und den Feinden des Hauses und Volkes Davids als Schreckbild, den Gläubigen aber als Trostbild vorhält: so thut auch der Psalmist von einer ähnlichen, vielleicht ebenderselben Geschichtslage seiner Gegenwart aus. Wie Jesaia, ist er in den schliesslichen Kampf versetzt, der damit endet, dass alle Reiche Gottes und seines Christus werden (Apok. 11, 15. 12, 10). Ja vielleicht ist Jesaia selbst auch der Dichter dieses Psalms. Denn es ist ganz und gar jesaianische Weise, welche sich hier mit Nachklängen älterer Psalmen wie 59, 9. 83, 3—9 durchdringt. Man vgl. z. B. mit dem ועתה unseres Ps. das ועתה Jes. 28, 22, und mit dem donner- und blitzartigen Rhythmus und Klang von V. 5 die wie ein langer rollender Donner klingenden daktylischen Schwingungen Jes. 10, 33: „siehe der Herr, Jehova der Heere, zweigt herunter die Aeste mit Schreckensgewalt.“

Im N. T. wird dieser Ps. vor anderen häufig citirt. Nach Act. 4, 25f. haben V. 1. 2 sich erfüllt in der verbündeten Feindschaft Israels und der Heiden wider Christum und die Seinen. Im Hebräerbrief stehen Ps. 110 und 2 auf gleicher Linie, jener als Zeugniss des ewigen melchisedekischen Priesterthums Jesu, dieser als Zeugniss seiner überengelischen Sohnschaft. Wie das „Heute“ zu verstehen sei, lehrt Paulus Act. 13, 33 vgl. Röm. 1, 4. Das „Heute“ ist seiner eigentlichen Erfüllung nach der Tag der Auferweckung Jesu. An diesem trat er, aus dem Tode in das Leben zur Rechten Gottes geboren, sein ewiges Königthum an, wie von Hilarius Pictaviensis vortrefflich erörtert wird, indem er von der richtigen Voraussetzung ausgeht: *Id quod in psalmo est „Filius meus es tu, ego hodie genui te“ non ad virginis partum, neque ad lavacri generationem, sed ad primogenitum ex mortuis pertinere Apostolica auctoritas est.* Der neutest. Wiederhall dieses Ps. geht aber noch weiter und tiefer. Die zwei zur Zeit Jesu gangbaren Namen des Zukünftigen *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Joh. 1, 50. Mt. 26, 63 (im Munde Nathanaels und des

Hohenpriesters) gehen, wie Hgst. und auch Baur (zu de W.) sehr wahr bemerken, auf diesen Ps. und Dan. 9, 25 zurück, so wie ohne Widerrede *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auf Ps. 8, 5 und Dan. 7, 13. Wenn de W. behauptet und Hupf. mit ihm, der Ps. passe nicht zu den christlichen Vorstellungen vom Messias, so scheint es fast als ob sich diese nach professorischen Machtsprüchen und nicht nach dem apost. Worte zu bemessen hätten. Das *crudele imperium* V. 9 soll, wie auch der bescheidnere Rosenmüller bemerkt, auf Jesum nicht passen! Und doch erscheint Jesus Apok. 19, 15. 12, 5 genau so wie der Ps. ihn darstellt als *ποιμαίνων τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ.* Fast möchte man meinen, dass jene übergeistliche Psalmenexegese von eben diesem eisernen Stabe berührt worden und dadurch unbesinnlich geworden ist. Das Amt des Messias ist ja ein heilbringendes nicht nur, sondern auch ein richterliches. Die Erlösung ist der Anfang und das Gericht das Ende seines Werks. Auf dieses Ende ist der Ps. gerichtet. Der Herr selbst hat im Stande seiner Niedrigkeit öfter darauf hingewiesen, dass er neben dem Friedensscepter und dem Hirtenstabe auch den von Eisen führe Mt. 24, 50f. 21, 44. Lc. 19, 27. Der Tag seiner Parusie ist ja ein Gerichtstag — der grosse Tag der *ὀργὴ τοῦ ἀρνίου* Apok. 6, 17., vor welchem all die sanften Messiasgebilde aufgeklärter Exegeten ebenso zerrinnen werden, wie vor seiner ersten Parusie die kriegerischen Messiashoffnungen der Juden.

PSALM III.

Auf die beiden prologischen Psalmen, welche wesentlich dasselbe Thema behandeln, der eine ethisch vom Standpunkte der חכמה und der andere heilsgeschichtlich vom Standpunkte der נבואה, folgt nun ein Morgensegen, denn Morgen- und Abendgebete sind ja das Nächste, was man in einem Gebet- und Gesangbuch erwartet. Das Morgenlied Ps. 3 geht naturgemäss dem Abendliede Ps. 4 voraus, denn dass Ps. 3 ein Abendlied sei, wie Köster und Hgst. meinen, beruht, wie wir sehen werden, auf einem grammatischen Missverständniss.

Mit Ps. 3 beginnen die ausgesprochenermassen musikalich eingerichteten Lieder. Der erste Theil der Ueberschrift מִזְמוֹר לְדָוִד *ein Psalm Davids* bez. das folgende Lied als ein für musikalische Begleitung bestimmtes. Da מזמור ausschliesslich in den Psalmenüberschriften vorkommt, so ist es wahrsch. ein von David gemünzter Kunstausdruck. Das V. זָמַר bed. abkneifen und ist das übliche Wort vom Beschneiden der Reben. Ob die dem *Pi.* זִמֵּר eigne Bed. des Singens und Spielens damit zusammenhängt, ist fraglich. Denn weder

das rhythmische Abtheilen als Merkmal des Gesangs noch das Rupfen und Schnellen der Saiten als Mittel des Tonspiels gewährt eine recht passende Vermittelung. Jene ist zu künstlich und diese wird vom Sprachgebrauch nicht begünstigt, da die ältesten Stellen, wo זִמְרָה und זַמֵּר vorkommen, näml. Gen. 43, 11. Ex. 15, 2. Richt. 5, 3., eher auf Gesang als Tonspiel lauten und beide Wörter öfter Gesang im Unterschiede vom Tonspiel bezeichnen z. B. 98, 5. 81, 3 vgl. Hohesl. 2, 12. Aber obwohl זִמֵּר urspr. wie *canere* „musiciren" im weitesten Sinne bezeichnen mag,[1] so lässt sich doch nicht verkennen, dass der genauere Sprachgebrauch זִמֵּר und שִׁיר wie musiciren und singen unterscheidet. Mit בְּ des Instruments bez. זִמֵּר Gesang mit musikalischer Begleitung und זִמְרָה (aram. זְמָר) ist zuweilen, wie Am. 5, 23., geradezu Musik. Wir dürfen also annehmen, dass מִזְמוֹר technisch das Musikstück und שִׁיר das Gesangstück ist. Wir übersetzen das erstere „Psalm", denn auch ψαλμός (von ψάλλειν die Saiten rupfen und schnellen) ist, wie Euthymius Zigabenus sagt, κυρίως ὁ μετὰ ὀργανικοῦ ψαλτηρίου ἐμμελῶς ἐκφωνούμενος.

Dass Ps. 3 ein musikalisch eingerichtetes Lied ist, zeigt sich auch an dem hier dreimal vorkommenden סֶלָה. Es findet sich im Psalter nicht, wie hie und da gezählt wird, 73 sondern 71mal (17mal im ersten Buche, 30mal im zweiten, 20mal im dritten, 4mal im fünften) und mit Ausnahme der zwei anonymen Ps. 66. 67 immer in solchen, die den Namen Davids und der von David her berühmten Sänger an der Stirn tragen. Dass es eine auf die davidische Tempelmusik bezügliche Bemerkung ist, geht auch daraus unzweifelhaft hervor, dass alle Ps. mit סלה mit dem auf die musikalische Aufführung bezüglichen לַמְנַצֵּחַ versehen sind, nur acht nicht (32. 49. 50. 82. 83. 87. 89. 143), deren musikalische Bestimmung sich aber wenigstens in der Benennung מִזְמוֹר kundgiebt; die Thefilla Habakuks

---

[1]) Im Arab. sind زمر und زبر urspr. schallnachahmende Wörter von den Wurzeln زم und زب. Die sinnliche Urbed. ist die des Summens, die in dem Reduplicationsstamm زمزم stark und deutlich ausgeprägt ist. Daher singen und spielen; daher auch زبر schreiben (von dem summenden Geräusche des Griffels oder Kalams auf dem Schreibestoff). Der Psalter heisst im Koran زَبُور (nicht زُبُور, wie irrthümlich von Golius und Freytag vocalisirt wird), ein Wort, das aus מִזְמֹר entstanden sein mag, bei dem sich aber der Araber nichts Anderes denkt als Schrift = كتاب. Fl.

c. 3., das einzige alttest. Schriftstück, in welchem סֶלָה ausserhalb des Psalters vorkommt, hat das למנצח ausnahmsweise am Ende. Die 3 סלה dieses Schriftstücks mitgerechnet, kommt das Wort nicht weniger als 74mal im A. T. vor. Was nun den Sinn dieses musikalischen Notabene anlangt, so sind vorerst folgende Sinngebungen unannehmbar: 1) die abbreviatorische, wonach die drei Buchstaben die Anfangsbuchstaben abgekürzter Wörter sind, am besten = סב לְמַעְלָה הַשָּׁר wende dich nach oben d. i. nach vorn, o Sänger! also *da capo*, unannehmbar deshalb, weil solche Abbreviaturen jedes weiteren Beleges im A. T. ermangeln; 2) die das Wort von שָׁלָה = סָלָה *silere* ableitende, so dass es eine Pause bezeichnet oder, während die Musik einfällt, die Sänger schweigen heisst, unannehmbar deshalb, weil סָלָה in dieser Bed. weder hebräisch noch aramäisch ist und zumal innerhalb des Hebräischen selbst der Wechsel von שׁ und ס äusserst selten vorkommt. Das einzige sichere Beispiel ist שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן Panzer. Es giebt nur Einen Verbalstamm, mit dem סָלָה sich combiniren lässt, näml. סָלַל oder סָלָה (סָלָא). Der Grundbegriff dieses Verbalstamms ist der des Emporhebens. Das V. סָלַל ist das übliche Wort vom Aufwerfen einer מְסִלָּה d. i. eines Hochwegs oder einer Strasse und vom Aufwerfen einer סֹלְלָה d. i. eines Walls, durch den sich Belagerer decken, also *aggerere viam* oder *aggerem*; die Grundbed. *elevare* ist aus dem *Pilp.* und *Hithpo.* ersichtlich: ersteres bed. Spr. 4, 8 angelegentlich hochstellen oder hochhalten, letzteres Ex. 9, 17 sich feindlich erheben und entgegenstellen. In dem V. סָלָה (סָלָא) dagegen besondert sich die Grundbed. *elevare* zu der des Aufwägens als eines Emporhebens der einen Wagschale durch die andere (Iob 28, 16. 19. Thren. 4, 2), und diese Bed. des Aufwägens geht in die des ungewichtig Befindens, des Verwerfens und Verachtens über (Ps. 119, 118 LXX *ἐξουδένωσας*; Thren. 1, 15 LXX *ἐξῆρε*), welche im Aram. herrschend geworden ist, vgl. lat. *elevare* in der Bed. verkleinern, herabsetzen, und *vilipendere*. Nehmen wir nun noch die Derivate סֻלָּם Leiter und מְסִלָּה in der Bed. Stiege oder Treppe 2 Chr. 9, 11 hinzu, so ergiebt sich für סֶלָה im Allgemeinen der Sinn einer musikalischen Klimax. Dafür spricht auch die Ueberlieferung. Denn 1) wenn die talmudische Ueberlieferung das Wort für ein Synon. von נֶצַח erklärt und Trg. Aq. Symm. Quinta Sexta, zuweilen auch der Syr., es demgemäss „auf ewig" übers., wie auch Hier. in seiner *ep. ad Marcellam „quid sit Sela"* sich zuletzt für die Bed. *semper, in sempiternum* entscheidet: so ist da die ursprüngliche musikalische Bed. in eine entsprechende logische oder lexikalische umgesetzt; 2) wenn

die LXX, aller Uebersetzungen älteste, διάψαλμα (übergegangen in Peschito) übers., so sieht sie in סלה, wie man auch das selber räthselhafte διάψαλμα fasse, die Forderung einer musikalischen Verstärkung; denn entweder bed. διάψαλμα das Zwischenspiel, zunächst der Saiteninstrumente, wie διαύλιον (διαύλειον) nach Hesych. das Zwischenspiel der Flöte zwischen den Chören, oder verstärktes Spiel, wie διαψάλλειν τριγώνοις in einem Fragmente des Komikers Eupolis bei Athenäus von durchgreifendem Spiel der dreieckigen Harfe vorkommt (s. über die Erklärungen des διάψαλμα bei den KVV und alten Lexikographen Suicers *thes. eccles.* und Augusti's Christl. Archäologie Th. 2). Gewiss ist also, dass סֶלָה eine musikalische Steigerung besagt und auf das V. סָלַל oder סָלָה zurückgeht, aber bei der vorliegenden Vocalisation lässt es sich als von einem oder dem andern dieser Vv. herkommend schwer begreifen. Eine Verbalform kann סֶלָה nicht sein, nur etwa Nomen: סַל mit *ah*, denn unterlassene Dagessirung bei *ah* der Richtung ist auch sonst nicht ohne Beispiel (s. 1 K. 2, 40 גַּתָה LA für גַּתָּה, worauf Ew. §. 216[c] sich beruft) und das ֶ statt ָ ist da vor *liquidis* üblich, wie פַּדֶּנָה Gen. 28, 2., הֶרָה Gen. 14, 10.; auch כַּרְמֶלָה 1 S. 25, 5 lässt sich vergleichen, wofür eigentlich כַּרְמְלָה gesagt werden musste.[1] Aber sonderbar bleibt eine solche Form als *term. technicus* immer, und man wird sich entschliessen dürfen, anders zu vocalisiren: was nicht zu kühn ist, da die vorliegende Vocalisation des überall in die Accentuation des masorethischen Verses aufgenommenen Wortes, wahrsch. dem synon. נֶצַח nachgebildet, von der irrigen Voraussetzung ausgeht, dass es ein integrirender Textbestandtheil sei. Es sind folgende Vocalisationsweisen möglich: 1) die substantivische סַלָּה *elevatio*, wie דַּלָּה *extenuatio, paupertas*, oder סֶלָה wie הֶגֶה *fremitus*, und 2) die imperativische סֹלָּה mit *ah* der Aufforderung von סָלַל, oder סְלָה von סָלָה. Bei der imperativischen Fassung geht die Anrede an den מְנַצֵּחַ d. i. Vorsänger oder Dirigenten. Die substantivische Fassung verdient den Vorzug, weil sie die Zusammenstellung הִגָּיוֹן סלה 9, 17 für sich hat. Und weil doch vielleicht in סֶלָה sich ein Nachhall der urspr. Aussprache erhalten hat, entscheiden wir uns für die Vocalisation סֶלָה, aber nicht in der Bed. *silentium*, sondern *elevatio*. Zugleich lässt sich jener Zusammenstellung, in welcher הגיון aller Wahrscheinlichkeit nach das Saitenspiel (92, 4) bed., entnehmen, dass סֶלָה eine nicht auf den Gesang, sondern auf die Instrumentalbegleitung bezügliche Bemerkung ist. Verstän-

---

1) s. Böttcher *de inferis* p. 197.

den wir aber darunter ein Anhäufen wichtiger ausdrucksvoller Accorde und mächtiger Harmonien überhaupt, so würden wir alte und neue Musik verwechseln. Es ist ein Einfallen des Orchesters oder eine Verstärkung der Begleitungsinstrumente oder auch ein Uebergang aus *piano* in *forte* gemeint. Die von Keil angeeignete Vermuthung Sommers (in seinen Bibl. Abhandlungen 1846), dass סלה (dessen Punktation er dahingestellt sein lässt) eine Weisung an den Priesterchor ist, mit den Posaunen oder, wie man wohl richtiger sagt, jenen langen Trompeten (חֲצֹצְרוֹת), die wir auf dem Triumphbogen des Titus abgebildet sehen, einzufallen und die Gebetskraft des Gesungenen zu verstärken, ist zwar etwas zu ausgesponnen, aber der Beschaffenheit der alten und insbes. israelitischen Musik vollkommen angemessen. Sicherer nimmt man wohl an, dass סֶלָה im Allgem. eine Verstärkung der musikalischen Mittel heischt. In Ps. 9, 17 sollte erst das Saitenspiel der Cithern und Nabla's einfallen, dann Cymbeln (מְצִלְתַּיִם) und viell. auch Trompeten. Wo סלה allein steht, soll überhaupt das Spiel der Begleitungsinstrumente, vielleicht indem die betreffende Stanze oder Strophe im Chorgesang wiederholt wird, sich steigern.

Dreimal begegnen wir in unserm Ps. 3 diesem hebräischen *Forte.* In 16 Ps. (7. 20. 21. 44. 47. 48. 50. 54. 60. 61. 75. 81. 82. 83. 85. 143) findet es sich je einmal; in 15 Ps. (4. 9. 24. 39. 49. 52. 55. 57. 59. 62. 67. 76. 84. 87. 88) je zweimal; in nur 7 Ps. (3. 32. 46. 66. 68. 77. 140., auch Hab. c. 3) je dreimal und nur in 1 (89) viermal. Es steht nirgends zu Anfang, denn so selbstständig war die alterthümliche Musik noch nicht, dass סלה durchaus dem Ritornello entspräche, womit es Mattheson 1745 verglichen hat. Es steht aber auch nicht immer am Schlusse von Strophen, so dass es Zeichen eines regelmässigen Zwischenspiels wäre. Es steht überall da, wo die Instrumente in Anschluss an die Melodie des Psalms aufrauschend zusammentönen sollen, was auch häufig inmitten der Strophe der Fall ist. In unserm Ps. aber steht es am Schlusse der 1. 2. und 4. Strophe. Die Strophen wären auch ohne das סלה nicht zu verfehlen. Nachdem uns die Bed. des Wortes klar geworden, wird es auch nicht schwer sein, zu sagen, weshalb es am Schlusse der 3. Strophe fehlt.

Nicht wenig Psalmen sind aus der saulischen Verfolgungszeit datirt, aus der absalomischen aber nur dieser und wahrsch. 63. Der Psalter enthält auch andere Lieder, die sich als Abkömmlinge dieser zweiten Verfolgungszeit erkennen lassen — um so zweifelloser ist es, dass die überschriftlichen Worte: *als er floh vor Absalom seinem Sohne*

nicht auf bloser Muthmassung, sondern auf bestimmter Ueberlieferung beruhen. Und was wäre im Ps. dieser Angabe entgegen? Im Gegentheil steht alles mit ihr im besten Einklang: die Verhöhnung als eines von Gott Verworfenen 2 S. 16, 7f., die nächtliche Gefahr 2 S. 17, 1., die Myriaden Volkes 2 S. 15, 13. 17, 11., die hohe Ehrenstellung des Sängers. Wenn de W. Olsh. Hupf. u. A. die Wahrheit der Ueberschrift dennoch in aller Weise benagen, so kommt dies von der grundfalschen Stellung dieser Art von Kritik zur Ueberlieferung, deren Irrigkeit sie überall präsumirt, indem sie ihr statt bescheidenen, obwohl nicht leichtgläubigen historischen Glaubens einen um so stärkeren Aberglauben an ihre eigene Unfehlbarkeit entgegenbringt.

Die erste Strophe enthält die Klage über die gegenwärtige Noth:

> [2] **Jähâwâh, wie viel meiner Dränger!**
> **Viele aufstehnd wider mich,**
> [3] **Viele sagend meiner Seele:**
> **„Es giebt kein Heil für ihn in Gott."**
> *(Forte)*

Die stossseufzerartige Kürze der hebr. Strophenzeilen ist im Deutschen nicht nachzubilden. In Verbindung mit dem exclamativen מָה ist רַבּוּ (*multi sunt* vgl. רֹבּוּ *jecerunt sagittas* Gen. 49, 23) zum Milra geworden Ges. §. 67 Anm. 12. An die Stelle des klagenden Ausrufs tritt dann klagende Aussage. רַבִּים ist beidemal Prädicat. Ob das לְ von לְנַפְשִׁי „zu" oder „von" bed., sollte man gar nicht fragen; es bed. „in der Richtung auf", nicht anders als 11, 1., ohne dass die statt der Anrede folgende objektive Aussage befremdet. Mögen sie es ihm ins Gesicht oder hinter seinem Rücken sagen, so sagen sie es (hebräisch gedacht) „zu seiner Seele". Keinesfalls ist לנפשׁי bedeutungslose Umschreibung von לִי. Wenn auch nicht darin liegen sollte, dass die Rede ihm in das Innerste dringt (Hgst.), so doch, dass sie über sein Innerstes, über sein persönliches Verhältniss zu Gott richterlich urtheilt. יְשׁוּעָתָה ist pathetische Form für יְשׁוּעָה, sei es dass *âthah* verdoppelte Femininendung (Ges. §. 80 Anm. 2) oder (worauf Hupf. mit Verweisung auf 80, 3 u. 44, 27 besteht) Femininendung mit dem accusativischen *ah* der Richtung und zwar des Zweckes ist. Wir übers. nicht: es giebt kein Heil ihm in Elohim, denn אלהים ist hier inmitten des jehovischen Ps. absichtlich als der allgemeinere Gottesname gebraucht. Gott ist der Grund des Heils; kein Heil mehr in Ihm haben ist s. v. a. aus Gottes Gnade entwurzelt sein. Sie (sowohl offenbare Feinde als irre gewordene Freunde) halten ihn für einen fortan Verworfenen, wobei man sich erinnere, dass

David im Anfang desselben Jahres, in welchem er durch Erneuerung des ammonitisch-syrischen Krieges den Gipfel äusserer Macht erreichte, sich durch den Ehebruch mit Bathseba in den tiefsten Abgrund des Elends stürzte. Zu den unglückseligen Verhängnissen, die von da an über ihn hereinbrachen, gehörte auch Absaloms Empörung. Es fehlte nicht an Scheingründen zu solcher seine Sache verloren gebenden Rede.

Aber durch Busse gereinigt steht er, wie die zweite Strophe sagt, ganz anders als Menschen meinen zu Gott und Gott zu ihm:

[4] Aber du Jahawâh, bist Schild um mich,
Meine Ehr' und meines Haupts Erheber.
[5] Laut ergeht an Jahawâh mein Ruf
Und Antwort kommt von seinem heil'gen Berg.
(Forte)

Stündlich hat er einen vernichtenden Ueberfall zu fürchten, aber Jehova ist das Schild das ihn umschliesst und schirmt (בַּעֲדִי nach Hupf. eig. „zwischen“ von einem V. בָּעַד, besser aus בְּ des Haftens und עַד des Anschliessens zusammenges.: eng herum). Sein Königthum ist ihm geraubt, aber Jehova ist seine Ehre. Verhüllten gesenkten Hauptes ist er den Oelberg hinangestiegen 2 S. 15, 30., aber Jehova ist Emporrichter seines Hauptes, indem er ihn tröstet und ihm hilft. Die Grundstelle des Glaubensgedankens „Gott ist Schild“ ist Gen. 15, 1 vgl. Dt. 33, 29. Und weit entfernt, unerhörlich zu beten, ist er, wenn er betet, auch seiner Erhörung vergewissert. Die Uebers.: ich rief und er antwortete mir (Hupf. u. A.) ist ausnahmsweise möglich (s. Richt. 2, 1), aber da אֶקְרָא nicht in historischem Zus. steht, so liegt es ungleich näher, das Fut. als Ausdruck des Continuirlichen zu fassen; man hat sprachlich nach 55, 17f. und sachlich nach Jes. 65, 24 zu erklären. In Constructionen, wie קוֹלִי אֶקְרָא, hält Hupf. mit Hitz. קוֹלִי für den ersten Subjektsbegriff, an dessen Stelle dann permutativisch ein anderer verbaler tritt (meine Stimme — ich rief), aber die Wortstellung wie 66, 17. 27, 7. 142, 2. 17, 10 ist dem nicht günstig, wir bleiben dabei, dass קוֹלִי Acc. ist (Ges. §. 138 Anm. 3); es ist nicht überflüssig, sondern bez. das Rufen als lautes.[1] Von da, wohin David dieses richtet, kommt ihm auch sofort Erwiederung: מֵהַר קָדְשׁוֹ. Von Kirjath Jearim aus hatte er die Bundeslade nach Zion versetzt. Er hatte sie nicht mitgenommen,

---

[1]) Auch Böttcher in den *Collectanea* p. 166 *s.* vertritt die Ansicht, dass קוֹלִי, נַפְשִׁי, פִּי in solchen Stellen *appositum vicarium subjecti* und also *nom.* sei, aber seine Gründe sind nicht durchschlagend. Denn 1) dass nie אֵת dabei steht, erklärt sich daraus, dass dieses für eine adv. Nebenbestimmung nicht passt; 2) dass anderwärts

als er fliehend vor Absalom Jerusalem räumte 2 S. 15, 25. Er war also räumlich und zwar durch eine feindliche Macht getrennt von der Stätte der göttlichen Gegenwart. Aber sein Gebet dringt durch zu dem Cherubsthron und für die Antwort des dort Thronenden giebts keine Scheidewand des Raums und der Creatur.

Dass dieser Gott ihn schützen wird, das verbürgt ihm, wie die dritte Strophe sagt, jetzt am frühen Morgen sein Schutz in der verflossenen Nacht:

[6] Ich legte mich, da schlummerte ich ein,
Bin erwacht, weil Jahawâh mich stützet.
[7] Nicht bebe ich vor Myriaden Volkes,
Die rings sich wider mich gelagert.

Gegen die Grammatik ist es, וָאִישָׁנָה zu übers.: ich werde einschlafen oder: ich bin im Einschlafen. Die erste Person des *fut. consec.*, welches sich hier durch das der unthunlichen Dagessirung recompensativ entsprechende Kamez des ו zu erkennen giebt, pflegt das paragogische *ah* anzunehmen 7, 5. 119, 55 u. ö. Gen. 32, 6., besonders gern im jüngern Styl Esr. 9, 3. Neh. 13, 21, s. Ges. §. 49, 2. „Ich will einschlafen“ heisst וְאִישְׁנָה, wogegen וָאִישָׁנָה nichts anderes als „ich schlief ein“ bedeuten kann. Der Dichter blickt auf die vergangene Nacht zurück; Hupf. will den Sinn des histor. Tempus zur Aussage einer öfter wiederholten Erfahrung verallgemeinern, aber aus dem nichtigen Grunde, dass ein sofortiger Erguss nach dem Erwachen, wie dieser Ps., schwerlich anzunehmen sei. Warum denn nicht? Wenn überhaupt ein lyrisches Gedicht einem Dichter, der sich nicht gewaltsam dazu macht, kein Kopfzerbrechen kostet, so werden sich doch Davids Empfindungen beim Erwachen, vom Geiste des Glaubens und des Gebets getrieben, zu einem solchen geistlichen Liede, wie dieser Ps., haben gestalten können. Wohlbehalten erwacht fühlt er dankbar wem er das verdankt: ה׳ יִסְמְכֵנִי. Es ist die Folge dessen, dass Jehova ihn stützt, dass Jehova's Hand sein Kopfkissen ist. Weil diese liebreiche allmächtige Hand unter seinem Haupte ist (Hohesl. 2, 6), so ist er unnahbar und deshalb auch furchtlos. שִׁית (שׁוּת) ist hier so intrans. in der Bed. sich postiren gebraucht,

---

dieselben Begriffe als unmittelbare Subj. erscheinen, und 3) dass sie anderwärts mit dem verbalen Subjektsbegriff im Parallelgliede wechseln 130, 5. Spr. 8, 4.: dieses beides gestattet keine Folgerung. In Stellen, wie 83, 19. 44, 3. 69, 11.: ist die Wortstellung (vgl. 108, 2) der Annahme, dass שִׁמְךָ, יָדְךָ, נַפְשִׁי permutativische Subj. seien, allerdings günstig, aber in obigen Stellen, zu denen auch 57, 5. Jes. 26, 9 gehören, ist mir die accusativische Auffassung wahrscheinlicher und in Stellen, wie 17, 13f. 60, 7. Jes. 10, 30., zweifellos.

wie Jes. 22, 7 synon. חָנָה 27, 3 und שִׂים 1 K. 20, 12 vgl. gr. *ἐπιτιθέναι τινί*. David setzt nicht einen nur möglichen Fall. Ganz Israel, also Zehntausende waren Absalom zugefallen.

Weil das לֹא אִירָא nicht im Triumphestone gesprochen, sondern nur demüthiger stiller Ausdruck gläubiger Zuversicht ist, deshalb fehlt am Schlusse dieser dritten Strophe סלה. Wenn hier die Instrumente kühn und trotzig aufrauschten, so würde nicht schicklich ein Hülferuf, hervorgedrängt durch die immer noch ihn umlagernde Noth, folgen können. Mit einem solchen hebt die Schlussstrophe an:

[8] Steh auf, Jahawâh, o rette mich, mein Gott!
Denn du schlägst meinen Feinden all die Backe,
Die Zähne der Gottlosen zerbrichst du.
[9] Jahawâh's ist das Heil —
Ueber dein Volk der Segen dein!

(Forte)

Das kühne קוּמָה ist aus dem Munde Mose's Num. 10, 35. Gott steht auf, wenn er in das diesseitige Geschehen entscheidend eingreift. Statt *kûmah* ist, wie auch sonst zuweilen (Ges. §. 72 Anm. 3., nicht, wie hier gesagt wird, regelmässig), *kumáh* als Milra accentuirt; Ewald (§. 228 *b*) erklärt dies aus der Einwirkung des gutturalen Anlauts des folgenden damit zusammenzulesenden Worts (wie hier: קוּמָה אֲדֹנָי nach der masorethischen Aussprache), Hupfeld (zu u. St.) richtiger aus der Absicht, dem Ausrufe, zumal wenn er Anruf Gottes ist, grösseren Nachdruck zu geben, denn am häufigsten ist diese Oxytonirung vor יהוה und אלהים. Ueberall wird der Rhythmus dadurch der lyrischen Erregtheit anpassender. Dem יהוה entspricht im Parallelgliede אֱלֹהַי mit dem Suff. des zueignenden Glaubens. Der Hülferuf begründet sich dann mit כִּי und folgg. Perf. Hgst. u. Hupf. fassen die Begründung als Hinweisung auf bisher Erlebtes und das ist auch das Natürlichste. Es sind nicht solche Perf. prophetisch gewisser Hoffnung, wie 6, 9. 7, 7. 9, 5 f. Der logische Zus. fordert an u. St. Berufung auf die bisherige Erfahrung; man kann diese Perf. präsentisch übers., denn sie drücken Erfahrungsthatsachen aus, welche vielen einzelnen Erlebnissen (weshalb כל) bis auf die Gegenwart herab abstrahirt sind. Das V. הִכָּה ist mit doppeltem Acc. construirt, wie auch die griech. Epiker zu construiren lieben z. B. Il. 16, 597 *τὸν μὲν ἄρα Γλαῦκος στῆθος μέσον οὔτασε δουρί*. Jemandem einen Backenstreich geben heisst, genau ausgedrückt, הִכָּה עַל־הַלְּחִי 1 K. 22, 24. Mi. 4, 14., wogegen הִכָּה לְחִי, wie es Ges. §. 139 Anm. richtig erklärt wird, nicht blos den Backen schlagen Iob 16, 10., Thr. 3, 30., sondern zerschlagen und also die Kinnlade ein-

schlagen bed. Aber auch so verbindet sich, was Hupf. gegen Hgst. mit Unrecht läugnet, mit der Vorstellung der Unschädlichmachung die der Beschimpfung. Die Gottlosen — meint David — die wider ihn und überhaupt wider Gottes Ordnung sich auflehnten, traf von jeher die Strafe schmachvoller Vernichtung. Die Feinde sind als bissige Ungethüme gedacht und danach gestaltet sich das Bild ihres Endgeschicks. Jehova hat Macht und Willen seinen Gesalbten vor ihrem Ingrimm zu schützen: לַה' הַיְשׁוּעָה *penes Jovam est salus.* יְשׁוּעָה ist seinem Etymon nach (ar. وَسِعَ *amplum esse*) Weite als Freiheit und Beliebigkeit der Bewegung, Enthobenheit von Beengniss und Bedrängniss, Wohlergehen ohne Gefährde und Trübung. In dem לְ der Zugehörigkeit und dem verallgemeinernden Artikel von ישׁועה liegt die Ausschliesslichkeit des Besitzes und die Machtfreiheit der Verfügung. Zu Jehova's freier Verfügung steht das Heil in seiner ganzen Fülle (ebenso Jon. 2, 10. Apok. 7, 10). David denkt dabei zunächst an sich. Aber als ein rechter König kann er vor Gott nicht sein selbst gedenken, ohne sich mit seinem Volke zusammenzudenken. Darum schliesst er mit dem fürbittenden Folgerungssatze עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ. Man ergänze תְּהִי oder תָּבֹא. Statt sein treuloses Volk zu verwünschen erfleht er Segen dem jämmerlich verführten und getäuschten. Dieses „über dein Volk dein Segen!“ hat sein Gegenbild an dem „Vater, vergieb ihnen“ des andern David, den sein Volk gekreuzigt. Das Eine Schlusswort des Ps. — sagt Ew. schön — wirft einen hellen Schein in das Tiefste der edlen Seele.

PSALM IV.

Auf das davidische Morgenlied folgt nun ein davidisches Abendlied. Das eine erklärt sich zeitgeschichtlich nach der Ueberschrift des andern. Anders zu urtheilen überlassen wir jener Kritik, die je nach Umständen nichts wissen oder alles besser wissen will.

Zuerst an der Spitze dieses Ps. begegnet uns das noch immer die Forschung herausfordernde לַמְנַצֵּחַ. Auch das ist, wie סלה, eine uralte Beischrift. Sie findet sich im Psalter nicht, wie man gewöhnlich zählt, 54 sondern 55mal: 19mal im ersten Psalmbuch, 25mal im zweiten, 8mal im dritten, 3mal im fünften. Nur zwei der Ps., an deren Spitze es sich findet, sind anonym: 66. 67. Alle andern tragen die Namen Davids und der von David her berühmten Sänger: 39 Davids, 9 der Korahiten, 5 Asafs. Nicht weniger als 30 dieser Ps. sind elohimisch. Immer ist למנצח das erste Wort der Psalmüber-

schrift. Nur in dem bei der Zählung leicht übersehbaren Ps. 88 ist es anders, und zwar aus dem leicht ersichtlichen Grunde, dass dort zwei verschiedene Ueberschriften zusammengeschoben sind.

Es ist zuvörderst klar, dass לַמְנַצֵּחַ s. v. a. לְהַמְנַצֵּחַ; der Artikel ist mittelst Contraction verschlungen und das *Dagesch forte* des mit *Scheba mobile* versehenen מ nach bekannter Regel ausgefallen. Die infinitivische Uebers. „vorzusingen“ (Trg. Lth.) ist grammatisch also unmöglich. Die Bed. des V. נִצַּח ist aus den Schriften des Chronisten, der Chronik und dem ursprünglich damit zusammengehörigen B. Esra, ersichtlich. Seine Vorliebe zur Cultusgeschichte und zu alterthümlichem Sprachgut ist auch diesem Wort zugute gekommen. Er gebraucht es innerhalb der Geschichte der Zeit Davids, Salomo's, Josia's, Serubabel-Josua's und überall im Zus. von Berichten über Tempelbau, Tempelreparatur und Tempelneubau. Die Oberaufsicht über den Tempelbau führen heisst 1 Chr. 23, 4. Esr. 3. 8 f. נִצַּח עַל; bei der Tempelreparatur unter Josia heisst es, dass Leviten über die Arbeiter gesetzt waren לְנַצֵּחַ 2 Chr. 34, 12 und diese levitischen Oberaufseher heissen מְנַצְּחִים 2 Chr. 2, 1 mit לְ der Arbeiter 2 Chr. 34, 13 und mit לְהַעֲבִיר zur Arbeit anzuhalten 2 Chr. 2, 17. Der Grundbegriff von נִצַּח ist der des Glänzens und zwar des reinsten, hellsten Glanzes, welcher dann in den Begriff des Ueberstrahlens und zwar sowohl ununterbrochener Dauer, als überwiegender Fähigkeit und sieghaften Uebermögens (s. *Ithpa.* Dan. 6, 4 u. vgl. 1 Cor. 15, 54 mit Jes. 25, 8) übergeht. So ist also מְנַצֵּחַ derjenige, welcher ihn auszeichnende Befähigung in einem Fache zeigt, und gewinnt dann die allgem. Bed. des Meisters, des Dirigenten, des Oberaufsehers. An der Spitze musikalisch eingerichteter oder einzurichtender Ps. ist es allem Anschein nach der Tempelmusikmeister. Aber diese jetzt herrschende Auffassung unterliegt mehreren Bedenken. Denn 1) auch Psalmen Asafs tragen dieses למנצח an der Stirn, der doch selbst Tempelmusikmeister und zwar der oberste (הָרֹאשׁ) war 1 Chr. 16, 5., jedenfalls war er der drei Tempelmusikmeister (Heman, Asaf, Ethan) einer, denen die 24 Klassen der 4000 levitischen Sänger am davidisch-salomonischen Heiligthum untergeordnet waren; 2) es stimmt dazu nicht die hier vor andern in Frage kommende Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 17—21. Nach dieser Stelle führten die drei Tempelmusikmeister die Cymbeln לְהַשְׁמִיעַ um laut zu tönen, acht andere Musiker hohen Rangs die Nabla's und sechs andere die Cithern לְנַצֵּחַ. Dies kann nicht bed. „um zu dirigiren“, denn die Direktion kam doch jenen Dreien zu und auch eigneten sich dazu

die Cymbeln besser als die Cithern. Auch sieht man nicht ein, weshalb der Chronist מנצח, wenn es den Sangmeister bedeutete, nirgends in dieser Bed. gebraucht, obgleich er Gelegenheit dazu hatte. Ich glaube deshalb, dass מנצח, gar kein Amtsname ist, sondern den Einüber des aus der Hand des Dichters überkommenen Gesangstücks bezeichnet, so dass לנצח a. a. O. „vorzuspielen" und zwar zum Behuf des Nachsingens bed. Die Cymbeln dirigirten und die Cithern, besser zur Einübung geeignet, verhielten sich dazu, wie etwa jetzt die Violinen zu den Clarinetten. So gefasst, besagt למנצח überhaupt die liturgische Bestimmung des Liedes, die Aufnahme desselben unter die musikalisch zu begleitenden Gesangstücke des Tempelgottesdienstes. Diesem allgemeinen Sinne entspricht auch die Uebers. des Trg. לְשַׁבָּחָא „liturgisch zu singen" und der LXX εἰς τὸ τέλος, welche viell., wenn sie überhaupt einen Sinn hat, „zur Ausführung" bed. Demgemäss übers. wir *dem Einüber* oder, weil das verständlicher ist, *zur Einübung*.

Das beigefügte בִּנְגִינוֹת ist nicht davon regiert. Man sieht dies deutlich aus Hab. 3, 19., wo diese grammatische Verbindung einen sich selbst widerlegenden Sinn giebt. Das Pi. נִגֵּן, vollständig mit בְּיָד, bed. die Saiten rühren (viell. verw. mit נָגַע), das Saiteninstrument spielen. Davon das fast als *pluralet.* gebrauchte נְגִינוֹת (77, 7. Jes. 38, 20) das Saitenspiel und בִּנְגִינוֹת in der Ueberschrift von Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76 mit Saitenspielbegleitung, בְּ von musikalischer Begleitung wie z. B. 49, 5. Das Lied ist zur levitisch-liturgischen Einübung bestimmt und zwar um in Begleitung, wahrsch. alleiniger Begleitung von Saitenspiel gesungen zu werden. Dass die überschriftlichen Worte למנצח בנגינות vor מזמור לדוד stehen, erklärt sich daraus, dass sie ursprünglich, wahrsch. von der Hand des Tempelmusikmeisters, über den Haupttitel, der den Gattungsnamen des Liedes und den Verf. angab, oben drüber geschrieben waren.

Ps. 4 beginnt mit einem Tristich, wie er auch mit einem solchen schliesst:

> [2] **Rufe ich, so erwiedre mir, mein Gerechtigkeits-Gott,**
> **In Angst machst weiten Raum du mir,**
> **Sei mir hold und höre mein Gebet!**

Jehova ist אֱלֹהֵי צֶדֶק Inhaber der Gerechtigkeit, Urheber der Gerechtigkeit, Richter der Ungerechtigkeit, Rechtfertiger der verkannten und verfolgten Gerechtigkeit. Diesen Gerechtigkeits-Gott nennt David gläubig den seinigen (vgl. 59, 11 mein Gnaden-Gott), denn die Gerechtigkeit, die er hat, hat er in ihm und die Gerechtig-

keit, die er erwartet, erwartet er von ihm. Indem er Gott bei diesem Namen anruft, stellt er zugleich seine Bitte um Gebetserhörung auf einen festen Pfeiler. Er bittet aber nicht, ohne sofort auch auf seinen bisherigen Lebensgang rückblickend zu danken. Als ein solcher Rückblick ist das Prät. הִרְחַבְתָּ zu fassen, und da es dem griech. Perf. entsprechend das vorliegende Ergebniss einer ganzen Reihe von Erfahrungen ausdrückt, so lässt es sich präsentisch übersetzen. Ein Relativsatz: der du weit gemacht (Ew. Hupf.) ist es schwerlich. Keinesfalls aber ist das Prät. als normirt durch den vorausgegangenen Imper. imperativisch zu fassen (de W.); in diesem Falle würde das Waw consec. nach Ges. §. 126, 6[c] nicht fehlen. Und warum hätte der Dichter nicht lieber הַרְחִיבָה geschrieben? Auf zweierlei baut er sein Gebet: auf seine Gemeinschaft mit Gott dem Gerechten und auf dessen schon erlebte Gnade. Schon manchmal war er in Enge und Gott schaffte ihm Weite. Es ist Weitung des innern und äussern Zustandes gemeint, Weitung des beklommenen Herzens 25, 17. Jes. 60, 5 und Weitung der beengten Lage 18, 20. 118, 5. Das Dagesch von לִּי ist *Dag. forte conjunctivum* Ges. §. 20, 2.

Gerecht bei Gott wendet er sich strafend an die welche ihn, dessen Ehre Gottes Ehre ist, entehren, die Parteigänger Absaloms:

> **[3] Ihr Herrn, bis wann wird meine Ehr zum Schimpfe,**
> **Habt lieb ihr Schein, ergattert Lüge?!**
> *(Forte)*
> **[4] Wisst denn, dass einen Liebling Jahawāh erkor sich,**
> **Jahawāh hörts wohl, wenn ich Ihn anruf'.**

Im Unterschiede von בְּנֵי־אָדָם Menschen, welche in der Menge verschwinden, bez. בְּנֵי־אִישׁ Männer, welche aus ihr hervorragen; diese Unterscheidung (vgl. ἄνθρωπος und ἀνήρ im attischen Dialekt) ist durch Stellen wie 49, 3. 62, 10. Spr. 8, 4. Jes. 2, 9. 5, 15 unzweifelhaft gesichert. Von seinem entarteten Sohne redet David in diesem Ps. so wenig, als in den Ps. der saulischen Verfolgungszeit von dem verblendeten König. Wer sich daran stösst und deshalb die historische Glaubwürdigkeit der Ueberschriften verdächtigt, verlangt Unzartes, Unnatürliches, Undavidisches. Die Anrede richtet sich an die aristokratische, jetzt autokratisch sich geberdende Partei, deren Werkzeug Absalom geworden. Ihr ruft er zu: bis wann (מֶה wie 10, 13 mittlere Form zwischen מָה und מַה Ges. §. 37) d. i. wie lange soll werden meine Ehre zur Schmach, näml. euch und durch euch; es ist zu ergänzen (לָכֶם) יִהְיֶה, wie man auch lat. sagen kann *quousque tandem dignitas mea ludibrio;* הָיָה mit לְ bed. zu etwas wer-

den oder gereichen. Die beiden folgenden Satzglieder stehen noch unter dem Regimen des עַד־מֶה. Man sieht dies schon aus dem kaum irgendwo satzeröffnenden energischen Fut. mit *Nun parag.* der betonten Endsylbe (Ges. §. 47 Anm. 4), also: wie lange wollt ihr lieb haben רִיק Leeres — der Rechtstitel ihrer Erhebung ist hohler Schein — wie lange wollt ihr ausgehn auf כָּזָב Lüge — sie suchen möglichst viel lügnerische Vorwände aufzugattern, um die Ehre des legitimen Königs in den Staub zu ziehn. Die Behauptung de Wette's u. Hupf., es sei unter כְּבוֹדִי die persönliche Ehre Davids, nicht seine Königswürde gemeint, trennt Unzertrennliches. Sie beschimpfen den Träger des Amts, um das Amt, das er trägt, zu beschimpfen. Sie begehren ihm mit der persönlichen Ehre zugleich die amtliche abzuschneiden. Darum beruft sich David ihnen gegenüber V. 4 nicht allein auf die göttliche Wahl, sondern auch auf sein persönliches Verhältniss zu Gott, worauf sie sich gründet. In der dreigliedrigen Frage liegt der Verbalbegriff: hört doch endlich auf. An diesen schliesst sich וּדְעוּ und erkennet. Das *Hi.* הִפְלָה (von פָּלָה = פָּלָא, verw. פָּלַל eig. spalten) bed. eine Scheidung vornehmen, einen Unterschied machen Ex. 9, 4. 11, 7., dann in aussergewöhnlicher wundersamer Weise auszeichnen Ex. 8, 18 und erweisen 17, 7 vgl. 31, 22., so dass also nicht das blose Erkiesen (בָּחַר), sondern das wundersame Erkiesen zu wundersamer Ehrenstellung (LXX Vulg. *mirificavit*) gemeint ist. לוֹ gehört zum Verbum und der Hauptton ist auf חָסִיד zu legen: der den sich Jehova selber, nicht Menschen, so wundersam ausgezeichnet hat ist ein חָסִיד, nach Hupf. *denom.* ein mit חֶסֶד Begabter oder חֶסֶד Uebender, viell. aber unmittelbar vom V. חָ־סַד verw. סוֹד ein Vertrauter, näml. Gottvertrauter, sei es passiv: ein Gotteslieblinq, oder activ: ein Gottesminner. Als ein solcher ruft er Gott nicht vergebens an, sondern findet williges Gehör. Ihr Beginnen geht also gegen Gottes wundersam beurkundeten Willen und muss scheitern an dem Liebesverhältniss, in welchem der Entthronte, Herabgewürdigte zu Gott steht.

Die Apostrophe setzt sich in einem zweiten Tetrastich fort: sie sollen in sich gehen und sich an Jehova halten, statt sich von Uebermuth und Unzufriedenheit fortreissen zu lassen:

[5] Bebet und versündigt euch nicht! —
Denkt bei euch nach auf euren Lagern und steht ab!'
(Forte)

[6] Opfert Gerechtigkeits-Opfer
Und haltet euch an Jahawâh!

Die Uebers. der LXX ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε wollt ihr einmal zürnen, so hütet euch vor Versündigung ist zwar sprachlich allenfalls möglich (vgl. die ähnlichen parataktischen Verbindungen 28, 1. Jos. 6, 18. Jes. 12, 1., obschon gerade Jes. 6, 9 sich nicht dafür anführen lässt), aber zusammenhangswidrig; auch wird sie durch Eph. 4, 26 nicht gefordert, da der Ap. dort nicht citirt. Ganz unmöglich aber ists, mit Hgst. zu erklären: Versündigt euch nicht durch Zorn. Also: bebet, näml. vor der gewissen Strafe Gottes. Er warnt seine Widersacher vor der Gottes Zorn herausfordernden Sünde, in die sie sich eingelassen, und räth ihnen, damit sie nicht ihr eignes Heil zerstören, stillinnerliches Selbstgespräch in nächtlicher Einsamkeit. In seinem Herzen sprechen, ohne beigefügtes Obj., ist s. v. a. bei sich selbst bedenken. Der zweite Imper. ist so imperativisch gedacht als der erste; man darf nicht übers.: so werdet ihr abstehn, sondern, obwohl das Zweite sich aus dem Ersten ergiebt (Ges. §. 130, 2): und stehet ab, eig. schweiget (דָּמַם der Laut des das Reden hemmenden geschlossenen Mundes) d. i. stellt, durch Selbstprüfung zur Besinnung gekommen, euer Toben ein — eine im Selbstgefühl der Unschuld machtbefehlartige Mahnung, welcher die hier einfallende Musik Nachdruck zu geben hat. Die Mahnung, bisher Abmahnung, wird nun Ermahnung. Es versteht sich, dass, während David mit seinen Getreuen aus Jerusalem flüchtig war, der Opferdienst beim Heiligthum seinen Fortgang hatte. Im Hinblick darauf ruft David den Absalomiten zu: opfert זִבְחֵי־צֶדֶק. Das sind hier wenigstens nicht Opfer, die statt in geschlachteten Thieren in Handlungen bestehen, welche Gottes Willen gemäss sind, sondern mit der rechten, Gottes Willen gemässen Gesinnung dargebrachte statt der heuchlerischen, womit sie ihre schlechte Sache weihen und Gotte aufzuschmeicheln gedenken. Auch 51, 21. Dt. 33, 19 sind „Gerechtigkeits-Opfer" wirkliche Opfer, nicht blos symbolische Bez. ethischer Leistungen. Nicht minder beziehungsvoll ist der Zuruf וּבִטְחוּ אֶל־ה. Das V. בָּטַח ist, wie 31, 7., mit אֶל construirt, weil es die Grundbed. des Anschmiegens, Anhangens hat. Sie sollen dem Selbstvertrauen entsagen, welches sie dem aller menschlichen Hülfsmittel beraubten Könige gegenüber verblendet. Wenn sie Gotte sich vertrauensvoll hingäben, so wäre ebendamit auch das murrende und grollende Missvergnügen beschwichtigt, aus dem die Empörung hervorgegangen.

So weit die Anrede an die rebellischen Magnaten. In sein eignes kleines Heerlager blickend gewahrt David überhandnehmende Entmuthigung:

[7] Viele sagen: „Wie könnten Gutes wir erleben!?“ —
O flagge über uns deines Antlitzes Licht, Jahawâh!
[8] Du hast Freude mir ins Herz gegeben
Mehr als zur Zeit wo ihres Korns und Mosts vollauf ist.

Die Worte: wer wird uns sehen d. i. (wie 34, 13) erleben lassen Gutes? lassen sich nach Ges. §. 136, 1 optativisch fassen: o dass uns einer . . d. i. o möchten wir . .; besser aber fasst man sie ohne optativische Umsetzung als Zweifelfrage muthlosen Ausschauens in die Zukunft. Ps. 3 und 4 sind die beiden einzigen im Psalter, wo eigne Rede Anderer mit רַבִּים אֹמְרִים ins Gebet genommen wird. Während aber Ps. 3 schon am ersten Morgen nach der Flucht gedichtet sein könnte, weist uns hier das *quousque* V. 3 und die unter Davids Leidensgefährten eingerissene Rath- und Trostlosigkeit in spätere Zeit. Gott hat sein Antlitz verborgen und fordert Glauben an das Licht hinter der Wolke, aber das Dunkel währt nun schon so lange, dass ihr Glauben in Bangen, ihr Hoffen in Zagen umschlägt. Deshalb fleht David für sich und sie, die Kleingläubigen: o erhebe über uns das Licht deines Antlitzes. Die Form dieser fürbittenden Bitte erinnert an den Priestersegen Num. c. 6. Dort heisst es im zweiten Spruche: יָאֵר ה׳ פָּנָיו, im dritten יִשָּׂא ה׳ פָּנָיו, diese beiden Wünsche sind hier in ein prägnantes Gebetswort verschmolzen, und obendrein spielt נְסָה auf נֵס Panier, Fahne an, denn der Imper. von נָשָׂא, welcher regelmässig שָׂא lautet, lässt zwar auch die Form נְשָׂא 10, 12 zu (Ges. §. 66 Anm. 1), aber die Schreibung נְסָה (welcher sich nicht נִסָּה Iob 4, 2 vergleichen lässt, da diese Form nicht s. v. a. נִשָּׂא, sondern das regelmässige *Ni.* des sonst üblichen *Pi.* נִסָּה *tentare* ist) erklärt sich, ohne von נסס (s. 60, 6) hergeleitet werden zu können, nur aus einer, wenn nicht für das Ohr, doch für das Auge beabsichtigten Anspielung auf den Begriff von נֵס; auch ה׳ נִסִּי (vgl. 60, 6) ist ja ein uraltes Thora-Wort Ex. 17, 15. So sind also drei Gebetsgedanken in einer Ohr und Auge betheiligenden Weise auf den kürzesten Ausdruck gebracht: Jehova möge ihnen sein Antlitz leuchten lassen; er möge das Licht seines Antlitzes über ihnen erheben, so dass sie es über sich haben, wie die Sonne am Himmel, und das möge der siegverheissende Banner sein, zu dem sie sich halten. Aber David selbst ist auch jetzt schon trotz der Aussichtslosigkeit der Gegenwart in seinem Gott zufrieden. Die Freude, welche mitten in der Trübsal äusserer Entbehrung Jehova in sein Herz gegeben, ist מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ. Der Ausdruck ist so concis als möglich: 1) ist *gaudium prae* s. v. a. *gaudium magnum prae* oder *majus quam;* das Präd. גְּדוֹלָה ist

weggelassen nach Ges. §. 119, 1.; sodann 2) ist מֵעֵת nach Analogie der *comparatio decurtata* (z. B. 18, 34 meine Füsse gleich den Hindinnen d. i. gleich Füssen der Hindinnen) s. v. a. מִשִּׂמְחַת עֵת; endlich 3) ist hinter עֵת nach Ges. §. 123, 3 אֲשֶׁר weggelassen, denn es ist ein von עֵת regierter, in der Weise eines Genitivs damit verbundener Relativsatz. עֵת ist Constructivus, die dinglichen Plur.: Korn und Most sind, indem beide Vorräthe besonders vorgestellt werden, ausnahmsweise mit dem Plur. statt mit dem Sing. des Präd. verbunden und das Tonwort *râbbu* ist in kühner Inversion an das Ende gestellt. Die Suff. könnten, wie 65, 10 (von Olsh. verglichen), auf die Menschen im Allgemeinen gehen, aber was wäre der Beziehung auf die Absalomiten, auf das abgefallene Israel entgegen? Als David nach Mahanaim gekommen war, während Israel und Absalom in Gilead lagerten, war das Land ringsum ihm feindlich, so dass er Lebensmittel als verstohlene Unterstützung zu empfangen hatte 2 S. 17, 26—29. Viell. war es um die Zeit des Laubenfestes. Getreideernte und Weinlese waren vorüber. Ein reicher Herbst an Korn und Most war eingescheuert. Die absalomische Erhebung hatte an diesen reichen Vorräthen, über die sie verfügte, einen mächtigen Rückhalt. David und seine Schaar hatten den Anschein einer Bettler- oder Freibeuterbande. Aber der vom Scepter an den Bettelstab gebrachte König ist doch vergnügter, als jene, die Empörer. Was er in seinem Herzen hat, ist ein besserer Schatz, als was jene in ihren Scheuern und Kellern.

So legt er sich denn heiter und ruhig schlafen, wie das Tristich besagt, mit dem er sein Abendlied schliesst, gleichwie er es mit einem solchen begonnen. Eingang und Ausgang des Ps. hat das Gepräge der heiligen Dreizahl:

> [9] **In Frieden will ich mich legen und schlaf' alsbald,**
> **Denn du, o Jahawâh, einsamlich,**
> **Geruhsam Wohnen schaffst du mir.**

Nichts ist falscher, als wenn Hupf. meint, dass יַחְדָּו ohne allen Nachdruck stehe und nur der Verbindung der zwei gleichbed. Vv. diene. Auch 19, 10., wo dieses Wort „allzusammen, ausnahmslos" bed., und a. a. St. verhält es sich nicht so. Wo es bei synon. Vv. steht, wie Jes. 42, 14., bez. es das Beieinander dessen was sie besagen. Am meisten verwandt unserer Stelle ist 141, 10 (auch von Ew. verglichen), wo es das Zusammentreffen des Sturzes der Feinde und des Freiausgehens des Verfolgten ausdrückt. So hier das Zusammentreffen des sich Niederlegens und Einschlafens. Fraglicher ist, ob

man לְבָדָד nach Num. 23, 9. Mi. 7, 14. Dt. 33, 28. Jer. 49, 31 zu verstehen und als ersten Adverbialbegriff mit dem V. zu verbinden hat: du, o J., machst in Abgeschiedenheit, in Traulichkeit mich wohnen, oder ob es, wie viell. בָּדָד Dt. 32, 12., zum Subjekt gehört und hier s. v. a. לְבַדְּךָ ist. Der Sprachgebrauch lässt kaum etwas Anderes, als das Erstere zu. Die Accentuation ist auch nicht schlechthin entgegen. Mit dem Schlafengehen fällt das Einschlafen zusammen, denn er sorgt nicht und zagt nicht, sondern überlässt sich Gott. Er bedarf keiner Wachten, denn der Ort, wo er sich aufhält, ist von Jehova umfriedet und umfriedigt. Er ist einsam, aber auch nicht, denn Jehova ist bei ihm, und solche Einsamkeit בָּדָד ist Sicherheit בֶּטַח. Wie so vielseitig und lieblich spricht sich in diesem Ps. und überhaupt diesem Psalmenpaare das Wesen des Glaubens aus: seine Gerechtigkeit in Gott, seine Erhabenheit in Gott, seine Freude, sein Friede, seine Zufriedenheit in Gott! Und wie fein bedacht ist der Rhythmus! In der letzten Zeile geht gleichsam das Lied selbst zur Ruhe. Die Jamben, mit denen es schliesst, sind wie die letzten Klänge eines Schlummerliedes, welche leise und wie selber einschlummernd verhallen.

PSALM V.

Auf das erste Abendgebet im Psalter folgt nun ein zweites Morgengebet. Die Situation ist eine andere, als in Ps. 3. Dort ist David auf der Flucht, hier ist er in Jerusalem und gedenkt den Tempelgottesdienst zu besuchen. Gehört dieser Ps. der Zeit der absalomischen Empörung an, so müsste er damals gedichtet sein, als das Feuer, welches später ausbrach, schon im Verborgenen glomm. Jedenfalls fordert der vorherrschende Gedanke an empörerische Feinde, von denen der Dichter aber hier nicht sowohl offen verfolgt, als hinterlistig umstellt erscheint, individuelle Geschichtlichkeit.

Das überschriftliche אֶל־הַנְּחִילוֹת wird von LXX *ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης* übersetzt. Danach auch Vulg. u. Lth.: für das Erbe. Die Ueberschrift, so gefasst, wäre Devise des Inhalts. Hgst. hat diese Auffassungsweise erneuert. Sie beruht aber auf ungrammatischer Folterung der Worte und was dabei herauskommt, bedarf, um zu den Inhalte des Ps. zu passen, eine allem nüchternen Urtheil hohnsprechende Zerrung. Solches willkürliche Spiel mit den Worten überlassen wir dem jüdischen Midrasch. Eine Inhaltsangabe müsste ohnehin hinter מִזְמוֹר stehen. Was mit למנצח zusammengehört, hat immer

musikalische Bed. Das N. נְחִילוֹת[1] weist auf חָלִיל, den Namen der Flöte als gehöhlten Rohres. Der gottesdienstliche Gebrauch der Flöte ist gesichert durch Jes. 30, 29 vgl. 1 S. 10, 5. 1 K. 1, 40., nicht aber Ps. 87, 7 (von Saalschütz, Archäol.1,280 angeführt), denn Flötenspieler heissen מְחַלְּלִים, nicht חֹלְלִים.[2] Zu dem Namen der Flöte verhält sich נְחִילוֹת, wie נְגִינוֹת zu den Namen der Saiteninstrumente. Es bez. das Flötenspiel. Die Präp. אֶל war hier passender als עַל, weil, wie Redslob bemerkt hat, der Singende nicht zugleich die Flöte spielen, sondern nur zum Flötenspiel des Andern singen konnte.

Hgst. theilt den Ps. in Eingang V. 2—3., Begründung der Bitte V. 4—8 und Bitte selbst nebst Schluss V. 9—13. Das giebt 2 Vv., 5 Vv. und wieder 5 Vv. Diese Zahlenverhältnisse gelten ihm als bedeutsam. Er vergleicht die zwei Tafeln des Dekalogs. Aber diese Zahlensymbolik fusst auf dem *πρωτον ψευδος*, dass sie nach masorethischen Vv. rechnet. Wir läugnen nicht, dass bedeutsame Zahlenverhältnisse auf die Gestaltung der Ps. eingewirkt haben, aber statt der wahren stellen sich auf diesem Wege nur falsche heraus. Die Structur des Ps. 5 enthält dergleichen nichts. Obgleich von Niemandem noch erkannt, ist sie doch sehr regelmässig. Der Ps. besteht aus 4 sechszeiligen Strophen. Die Strophenzeilen nähern sich

---

[1]) Der Sing. ist נחילה = נְחִלָּה (*Ni.* v. חָלַל), nicht נָחִיל, welches talm. einen Schwarm von Bienen (arab. نَحْل) bed. Reggio (Zeitschr. *Kerem chemed* 4, 77) denkt freilich an ein die Bienen besingendes Lied, welches אל־הנחילות begonnen habe und nach dessen Melodie der Ps. zu singen sei.

[2]) Ueber den Gebrauch der Flöte im zweiten Tempel erfahren wir Näheres aus der Mischna und der sie erläuternden Gemara *Erachin* 10*a*. Beim täglichen Tempelgottesdienste waren gebräuchlich 1) Trompetenstösse 21 bis höchstens 48; 2) Nabla's 2 bis höchstens 6; 3) Flöten (חלילין) 2 bis höchstens 12. Das Flötenblasen heisst Flötenschlagen הַכָּה הֶחָלִיל. An 12 Tagen des Jahres wurde die Flöte vor dem Altar geschlagen: am 14. Nisan beim Schlachten des Passa (wozu das Hallel gesungen ward), am 14. Jjar beim Schlachten des Nachpassa, am 1. und am 7. Passafesttage, und an den 8 Tagen des Laubenfestes. Das Mundstück (אַבּוּב nach der Erkl. Maimuni's) war nicht von Metall, sondern Rohr, weil das lieblicher klingt. Und immer war es nur Eine Flöte (אבוב יחידי eine Solo spielende), welche am Ende einer Tonfolge fortklang und abschloss, weil das den schönsten Schluss (חָלוּק) gibt. An den genannten 12 Tagen wurde das Hallel mit Flötenbegleitung gesungen. An den übrigen Tagen wurde der jedesmalige Tagesps. *(Rosch ha-Schana* 31*a)* von Nabla's, Cymbeln (צלצל) und Cithern begleitet. Auch wer die Flötenspieler gewesen, wird in jener Stelle von *Erachin* erörtert. Ueber das Flötenspiel bei der Freude des Wasserschöpfens am Laubenfeste s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 195.

hie und da dem Cäsurenschema. Sie bestehen aus einer Steigung und abfallenden Senkung. Die deutsche Sprache, die viel mehr Worte macht, ist diesem Cäsurenschema nicht recht gewachsen. Die Uebers. wird sich einige Freiheiten herausnehmen müssen.

Die erste Strophe ist der Introitus: Bitte um Erhörung:

[2] Meine Reden vernimm, o Jahawâh,
Durchschau mein Selbstgespräch!
[3] Horch auf meines Flehens Ruf, Gott mein König,
Denn an dich richt' ich mein Gebet.
[4] Jahawâh, Morgens hör' doch meinen Ruf,
Morgens richt' ich dir her und schaue aus.

Die Gedanken sind einfach, aber die Sprache gewählt. אֲמָרִים von אֱמֶר, אֹמֶר ist ein ausschliesslich dem poetisch-prophetischen Style eignes Wort. Auch das *v. denom.* הֶאֱזִין zu Ohren nehmen ist wenigstens mehr in Poesie als Prosa heimisch. הָגִיג kommt nur in zwei davidischen Ps. vor: hier und 39, 4. Es bed. von הָגַג = הָגָה (girren, lispeln, leise oder gar nur innerlich reden) das in demüthiger Andacht, stiller Einkehr nur halblaute Flehen. Mit diesem beginnend steigert sich das Gebet allmälig zu קוֹל שַׁוְע lautem Hülferuf, שַׁוַע verw. צָרַח schreien. In Bezug auf jenes heisst es בִּינָה (mit folg. Acc.) o unterscheide d. i. verstehe, in Bezug auf dieses הַקְשִׁיבָה o horch, הִקְשִׁיב von begierigem Hören, wie הִטָּה אֹזֶן von geneigtem. Bedenkt man, dass der Betende ein König ist, so wird מַלְכִּי וֵאלֹהָי um so bedeutsamer. Jehova ist Israels König und zwar in einem weit höheren Sinne, als König der Welt; Israel ist das Volk seiner Wahl, von dem aus er die Welt beherrscht. David und überhaupt der theokratische König vertritt nur die Stelle des Unsichtbaren, den er mit ganz Israel als seinen König anbetet. Gebet zu ihm ist sein erstes Tagewerk. Mit Nachdruck steht בֹּקֶר (*acc. temp.* wie 55, 18 für בַּבֹּקֶר 88, 14) voran. Hupf. findet in der Nennung des Morgens nur „poetisches Moment“, aber Morgen bed. in Prosa und Poesie den Morgen und am Morgen beten ist den Menschen aller Zonen so natürlich, dass sichs nur aus Hupfelds Antihengstenbergianismus erklärt, dass er uns hier ein **x** für ein **u** machen will. Indem er den Begriff des Morgens verwäscht, wäscht er uns auch die so schöne und von selbst sich darbietende Beziehung auf das tägliche Morgenopfer hinweg. Das V. עָרַךְ ist das übliche Wort von Zurechtlegung der Opferhölzer Lev. 1, 7 u. Opferstücke Lev. 1, 8. 12. 6, 5., von Herrichtung der h. Lampen Ex. 27, 21. Lev. 24, 3 f. und Aufschichtung der Schaubrote Ex. 40, 23. Lev. 24, 8. Die Zurechtlegung der Hölzer für das Morgenopferlamm Lev. 6, 5 vgl. Num. 28, 4 war eine der ersten priester-

lichen Functionen, sobald es zu tagen begann; noch vor Sonnenaufgang wurde es geschlachtet und wenn die Sonne über den Horizont heraufgekommen, stückweise auf den Altar gebracht. Mit diesem Morgenopfer vergleicht sich das Morgengebet. Dieses ist in seiner Weise auch ein Opfer. Das Obj., welches David bei אֶעֱרָךְ im Sinne hat, ist תְּפִלָּתִי. Wie die Priester mit frühem Morgen die Holzschicht und die Opferstücke des Thamid auf den Altar legen, so bringt er sein Gebet vor Gott als geistliches Opfer und schaut aus nach Erhörung (צִפָּה *speculari* wie Hab. 2, 1), wie etwa der Priester nach Feuer vom Himmel, dass es das Opfer verzehre, oder nach dem Dampfe, dass er geradauf gen Himmel steige.

In der zweiten Strophe gründet der Beter seine Bitte auf Gottes Gerechtigkeit, vermöge welcher er das Böse verabscheut und die Bösen straft:

[5] Denn nicht ein Gott, der Bosheit mag, bist du,
Nicht kann bei dir weilen Böses.
[6] Nicht Stand halten Tobige deinen Blicken,
Du hassest all so handeln heillos.
[7] Du bringst um die Lügenreder,
Blutschuldige und Tückische verabscheut Jahawâh.

Das *adj. verb.* חָפֵץ wird im Sing. (ohne dass ein Constructivus davon gebildet wird) immer (34, 13. 35, 27) mit dem Acc. verbunden. Dem parall. רֶשַׁע gemäss wird רָע wohl neutrisch zu fassen sein: das Böse ist personificirt. Statt יָגוּר עִמְּךָ heisst es ohne sonderliche Brachylogie (Ges. §. 121, 4) יְגֻרְךָ; das V. גּוּר (irgendwo gasten, sich aufhalten) wird auch sonst mit dem Acc. construirt 120, 5. Jes. 33, 14. Nach dieser letztern Stelle, einer Wort- und Sachparallele zu der unsern, ist das Licht der göttlichen Heiligkeit für alles Böse ein verzehrend Feuer, in dessen Nähe es nicht Bleibens hat. Auf die gattungsbegrifflichen Bezeichnungen des Bösen durch רשׁע und רע folgen dann individualisirende. הוֹלְלִים (= מְהוֹלְלִים, wenn es nicht vielmehr *prt. Kal* 75, 5 ist) sind die Tollen, welche die Thorheit und Narrheit der Sünde bis zur Tollheit treiben; der Grundbegriff des Verbi, auf den diese Bed. zurückgeht, ist nicht der des Hohlseins (Hupf.), sondern der des Hallens, dann des lauten, lärmmachenden, unsinnigen Gebahrens. Von solchen heisst es, dass sie nicht Stand halten können gegenüber den göttlichen Augen (לְנֶגֶד wie 101, 7); sie müssen, wenn Gottes Blicke auf sie fallen, zu Boden stürzen. פֹּעֲלֵי אָוֶן sind solche welche verüben (οἱ ἐργαζόμενοι Mt. 7, 23) Nichtswürdigkeit; אָוֶן Hauch (ἄνεμος) ist theils Mühsal, bei welcher man keucht, theils Heillosigkeit, in welcher auch nicht eine

Spur edleren, wahren sittlichen Inhalts ist. Solche hasst Jehova, denn wenn er das Böse nicht hasste (11, 5), wäre er nicht die heilige Liebe. In דֹּבְרֵי כָזָב ist דֹּבְרֵי der übliche pluralische Constructivus für מְדַבְּרֵי. Ebenso 58, 4. Die Ausdrucksweise ist auch sonst davidisch: die Verbindung אִישׁ דָּמִים וּמִרְמָה ebenso 55, 24 und אִבַּד ebenso 9, 6 vgl. 21, 11. Lügenmäuler bringt Jehova um und ein Mann, dessen Persönlichkeit eitel Mord und Trug ist, bekommt Jehova's Greuel daran zu empfinden. תִּעֵב (bei Amos 6, 8 תְּאָב) ist eine secundäre Bildung von עוּב, wie תָּאַב begehren von אָבָה. Das von *jethá'êb* getragene anapästische יהוה bildet einen eindrücklichen Strophenschluss. Dass, wie Hgst. bemerkt hat, das Böse und die Bösen siebenfach bezeichnet sind, ist wohl nur Zufall.

Von solchen Gottentfremdeten weiss sich der Psalmist in Liebe zu Jehova und seinem Hause geschieden und bittet um göttliche Leitung und Schirmung:

[8] Doch ich durch deine reiche Gnade werd' in dein Haus gehn,
Mich hinstrecken gegen deinen heiligen Thronsitz in deiner Furcht.
[9] Jahawâh, leite mich durch deine Gerechtigkeit wegen meiner Laurer,
Ebne vor mir deinen Weg —
[10] Denn in seinem Mund ist nichts Gewisses, drinnen Unheil,
Geöffnet Grab ihre Kehle, bei höfelnder Zunge.

Da der Ps. ein Morgenlied ist, so sind die Futt. V. 9 auch futurisch wie 66, 13 zu fassen, aber mit der von Hupf. urgirten potentiellen Färbung: ich darf und werde; durch die Grösse und Fülle göttlicher Gnade (69, 14) hat er Zugang zum Heiligthum, und dieses wird er denn auch heute besuchen. Man hat V. 8 gegen die Ueberschrift לדוד geltend gemacht: בֵּית ה׳ und הֵיכָל — sagt man — setzen den salomonischen Tempel voraus.[1] Aber diese Behauptung hält nicht Stich. Wir wollen uns nicht darauf berufen, dass das Gotteshaus in Silo (welches 1 S. 2, 22 אֹהֶל מוֹעֵד heisst) בית und היכל genannt wird, da dieses wirklich mehr ein Tempel als ein Zelt gewesen zu sein scheint; auch Stellen wie Ex. 23, 19. 34, 26 be-

---

[1]) So z. B. auch Stähelin, Zur Kritik der Psalmen, in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellschaft Bd. VI (1852) S. 108 und C. H. Graf in seiner *Commentatio de templo Silonensi ad illustrandum locum Jud. XVIII*, 30. 31. *Misenae* 1855. 4., worin er zu beweisen sucht, dass das Heiligthum in Silo ein bis zur Auflösung des Reiches Israel bestandener Jehova-Tempel gewesen. Das pentat. Stiftszelt gilt ihm als Copie des zu einem tragbaren Zelte verkleinerten salom. Tempels und die betreffenden Stücke von Ex. und Num. so wie den Leviticus hält er für die jüngsten Bestandtheile der Thora. Wer allzu scharfsinnig ist, wird leicht fantastisch.

weisen nichts, da sich sagen lässt, dass dem Gesetzgeber hier der zukünftige Tempel vorschwebe; aber Stellen wie Jos. 6, 24. 2 S. 12, 20., wo das Heiligthum, ohne als Tempel vorgestellt zu sein, בית ה' heisst, lassen wir durch die Ausrede, der Ausdruck sei da anachronistisch, uns nicht entreissen. Und warum soll denn das Tabernakel, welches David der auf Zion versetzten Bundeslade errichtete (2 S. 6, 17), nicht בית ה heissen können? Nur wenn אֹהֶל und בַּיִת einander entgegengesetzt werden, bekommt Letzteres den Begriff einer aus festerem Material errichteten Wohnung, aber an sich ist *bait* (*beit*) im Semitischen der gattungsbegriffliche Ausdruck für Behausung jeder Art, mag sie aus Wolle, Filz- und Haardecken, oder aus Erde, Holz und Steinen gefertigt sein, also ebensowohl Zelt als Haus (im engeren Sinne), sei das Letztere eine Lehm- und Holzbaracke, oder ein Palast.[1] Wenn das erbaute Haus, das jemand bewohnt, häufig sein אהל heisst (s. Graf a. a. O. p. 18), so wird demnach um so eher noch das aufgeschlagene Zelt, das jemand bewohnt, seine Behausung בַּיִת heissen dürfen, wie denn wirklich die Behausung der Patriarchen, obwohl sie gewöhnlich kein festes Haus (Gen. 33, 17) war, Gen. 27, 15 בַּיִת genannt wird. Selbst das Riechfläschchen heisst ja Jes. 3, 20 *domus halitûs* und selbst das Spinnengewebe heisst Iob 8, 14 *domus araneae*, so wird also doch wohl auch das Zelt, in dem Jehova wohnt und thront, *domus Jovae* heissen können. Aber nicht הֵיכָל, sagt Hupf. Wir stimmen ihm darin bei, dass dieses Wort von יָכַל = כּוּל fassen *capacem esse* das geräumige Gebäude, den Pallast bez., aber doch nicht nothwendig einen steinernen, denn der Himmel heisst auch Jehova's הֵיכָל z. B. 18, 7., und nicht nothwendig einen kolossalen, denn auch schon das Allerheiligste des salomonischen Tempels, und dieses vorzugsweise, heisst הֵיכָל, einmal 1 K. 6, 3 הֵיכַל הַבַּיִת. Wie geräumig und überhaupt wie beschaffen das davidische Tabernakel war, wissen wir ja überdies nicht; wenn es noch zu sehn wäre, würden die Kritiker sich viell. williger finden lassen, es ein היכל zu nennen, denn prächtig war es gewiss und nicht sowohl ein Ersatz des nach dem Zeugniss des Chronisten in

---

[1]) Der betreffende lexikographische Artikel des türkischen Kamus beginnt gleich mit den Worten: „بيت heisst Haus (türk. *ew*), in der Bed. von *châne* (pers. dasselbe), mag es aus Haar gefertigt, also ein Zelt, oder aus Stein und Ziegeln gebaut sein.“ Und weiterhin heisst es: „ Ursprünglich bed. *beit* den Ort, der speziell dazu bestimmt ist, dass der Mensch des Nachts sich dahin zurückziehe [von بَاتَ er hat übernachtet), später aber hat sich die Bed. erweitert und die bes. Bez. auf die Nachtzeit ist weggefallen.“ Fl.

Gibeon verbliebenen Stiftszelts, als ein Ersatz des erst noch zu bauenden Tempels. Aber wenn es auch noch so armselig gewesen wäre, Jehova thronte da und es war also der היכל eines grossen Königs, so wie der mauerlose Ort auf freiem Felde, wo Gott sich mit seinen Engeln dem heimathlosen Jakob offenbarte, בֵּית אֱלֹהִים war Gen. 28, 17. In dieses Zelthaus seines Gottes, näml. dessen Vorhof, will David diesen Morgen hineingehn (בּוֹא mit Acc. wie 66, 13), dort anbeten (הִשְׁתַּחֲוָה, vom *Pil.* שַׁחֲוָה zu Boden beugen Ges. §. 75 Anm. 18., sich zu Boden werfen, mehr als קָדַד sich verneigen und כָּרַע in die Kniee sinken) in der Richtung auf Jehova's הֵיכַל קָדְשׁ d. i. den דְּבִיר das Allerheiligste 28, 2 und zwar „in deiner Furcht“ d. i. in Ehrfurcht vor dir (*gen. objectivus*). Was ihm des Königs der Könige חֶסֶד verstattet, das thut er mit יִרְאָה demüthiger Scheu, welche die Majestät des Gnadenreichen ihm einflösst. Der Gang in den Tempel, den David vorhat, führt seine Gedanken auf den Gang durchs Leben und demgemäss gestaltet sich die erst hier beginnende spezielle δέησις, er bittet um Gottes Gnadenleitung wie 27, 11. 86, 11 u. ö. Die Erweisung Gottes, durch die er geleitet sein will, nennt er צְדָקָה. Das klingt werkgerecht, aber ist es nicht. Der Begriff der göttlichen צְדָקָה hat auch schon im A. T. eine evangelische Seite, indem es zwar einerseits heisst: „erfülle alle Gebote des Gesetzes, sonst wirst du sterben“, aber andererseits auch: „glaube nur, so wirst du leben.“ Die Zuversicht der alttest. Frommen ruht in ihrer durch Gebet und Opfer unterhaltenen Glaubensgemeinschaft mit Gott und ihre Freude an Gottes Gesetz beruht auf dem *tertius usus legis*. Es giebt eine der Glaubensgerechtigkeit correlate Gnadengerechtigkeit Gottes. Gott handelt gerecht, indem er sich an die Norm seiner Gnadenordnung hält, indem er sich des Bussfertigen und Gläubigen verheissungsgemäss annimmt. Durch diese Gerechtigkeit geleitet zu werden bittet David לְמַעַן שׁוֹרְרָי damit das schadenfrohe Begehren dieser nicht erfüllt, sondern beschämt und Gottes Ehre an ihm nicht zuschanden werde; שׁוֹרֵר (nicht, wie Hupf. meint, eine Nebenform von צוֹרֵר Dränger) ist s. v. a. מְשׁוֹרֵר der Nachsteller (*Aq.* ἐφοδεύων, Hier. *insidiator*) vom *Pil.* שׁוֹרֵר scharf ins Auge fassen, bes. von feindseligem Beobachten. Weiter bittet David, dass Gott den Weg, den er geht, Gottes Weg sein lasse und diesen Weg vor ihm gerad und eben mache. Das Adj. יָשָׁר bed. sowohl die Geradheit der Linie als die Ebenheit der Fläche. Das *Hi.* des Verbi lautet Spr. 4, 25 הֵיְשִׁיר oder richtiger, da diese Form des Prät. statt הוֹשִׁיר (Chirek mit consonantischem Jud) nicht leicht vorkommen möchte: das Fut. lautet

dort יְיַשִּׁיר. Demgemäss wird das Chethib הושר hier durch das Keri in הַיְשַׁר corrigirt; auch Jes. 45, 2 entfernt das Keri die Hifilform הוֹשִׁיר, wie Gen. 8, 17 die Hifilform הוֹצֵיא, immer aber nur im Imper. u. Fut. und auch da, wie wir mit Hupf. urtheilen, ohne ersichtliche Berechtigung, viell. aber nach richtiger mündlicher Textüberlieferung. Das begründende כִּי V. 10 schliesst an למען שוררי an: um meiner Nachsteller willen, denn so wie folgt sind sie beschaffen. Das constructive אֵין ist durch בְּפִיהוּ (= בְּפִיו 62, 5) von dem regierten נְכוֹנָה getrennt, was um so leichter möglich, als der Sprachgebrauch fast ganz vergessen hat, dass אֵין Constr. von אַיִן ist Ges. §. 152, 1. In seinem Munde ist nichts das fest stünde, Stand hielte, sich gleich bliebe (vgl. Iob 42, 7 f.), nur gehaltlose, unhaltbare, sich selber ungleiche Lüge. Das sing. בפיהו ist collektiv oder vielmehr distributiv gemeint: *in ore uniuscujusque eorum*. Darum geht der Sing. sofort in den erwarteten Plur. über: קִרְבָּם הַוּוֹת ihr Inneres d. i. das worauf es ausgeht und worin es aufgeht ist הוות Verderben von הַוָּה, welches sowohl die Sucht als die Katastrophe, viell. urspr. die gähnende Kluft, den verschlingenden Abgrund und dann Unglück und Untergang bed. (s. Hupf.). Ihre Kehle, als Redewerkzeug gedacht wie 115, 7. 149, 6 vgl. 69, 4 ist (viell. ein an die Grundbed. von הוות anknüpfendes Bild) ein Grab, welches klafft wie ein Rachen, der sich aufthut, um zu erhaschen und zu verschlucken. Dazu tritt „ihre Zunge glätten sie" als Umstandssatz. So geartet und gerichtet ist ihre Kehle, während sie ihre Zunge glätten, um ihre wirkliche Absicht unter Schmeichelworten zu verbergen. לְשׁוֹנָם könnte nach dem absol. Gebrauch von הֶחֱלִיק in der Bed. schmeicheln 36, 3. Spr. 29, 5 auch Acc. der nähern Bestimmung sein, wie קוֹלִי 3, 5., aber die obj. Auffassung liegt näher und ist significanter. Die beiden letzten Strophenzeilen sind nach dem Cäsurenschema geformt.

Dieses Schema setzt sich auch in der Schlussstrophe fort, in welcher David um Befreiung der Gläubigen von den Apostaten fleht, die sie verfolgen:

[11] Lass sie büssen, Elohim, entfallen ihren Plänen,
In ihrer Frevel Menge stoss hinweg sie, die dir trotzen.
[12] Und freuen mögen sich alle dir Ergebne, auf ewig jubeln;
Du mögst sie schirmen, und frohlocken in dir, die Minner deines Namens,
[13] Dass du, ja du den Gerechten segnest —
Jahawâh! Schildgleich mit Holdheit umschlingst du ihn.

Das V. אָשֵׁם oder אָשַׁם vereinigt in sich die drei eng zusammenhängenden Bedd. der Verschuldung (z. B. Lev. 5, 19), des Schuldgefühls (Lev. 5, 4 f.) und der Schuldbusse (Ps. 34, 22 f.), wie auch

das Verbaladj. אָשֵׁם sowohl bussfällig als büssend und das Subst. אָשָׁם sowohl die zu büssende Schuld, als die Busszahlung bed. Das *Hi.* הַאֲשִׁים bed. demgemäss machen dass jemand die seiner Verschuldung gebührende Büssung leistet, ihn büssen machen. Ausnahmsweise heisst Gott hier inmitten des jehovischen Ps. אֱלֹהִים, wohl nicht ohne Absicht gerade Gott der Richter. Dass das מִן bei יִפְּלוּ, wie Hoš. 11, 6., das der Ursache sei (von wegen ihrer Rathschläge), worauf Hgst. Hupf. dringen, ist doch gar zu unwahrscheinlich. Richtig Ges. de W. und mit Verweisung auf Sir. 14, 2 (*ἔπεσεν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ*) Olsh.: sie mögen ihren Rathschlägen entfallen d. i. in deren Durchführung scheitern, eig. sie mögen fallen von ihren Rathschlägen weg, so dass diese unverwirklicht bleiben. Das parallele הַדִּיחֵמוֹ stosse sie fort (vgl. דחה von דָּחָה 36, 13) führt auch eher auf örtlichen, als ursächlichen Sinn des vorausgegangenen מִן. Das ב von בְּרֹב ist nach Joh. 8, 21. 24 „ihr werdet sterben *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*" zu verstehen. Die Menge ihrer Frevel soll unvergeben bleiben und in diesem Zustande soll Gott ihnen den Stoss in den Hades geben. Denn, wie כִּי מָרוּ בָךְ (mit zurückgez. Ton des Verbums wie 37, 40. 64, 11. 72, 17 und häufig bei conj. Accenten) diese entsetzliche Bitte begründet, ihre Empörung ist nicht Empörung gegen einen Menschen, sondern gegen Gott selbst, ihre Sünde also teuflisch und ebendesshalb unlässlich. Solche Bitten haben überall die 7, 13 ausgesprochene Voraussetzung, dass diejenigen, gegen die sie sich richten, sich nicht bekehren wollen. Sie wollen die Gnade nicht, darum wird gebeten, dass der Fluch sie baldigst wegräume; denn sie sind nicht nur eine Plage der Gottesfürchtigen, sondern auch eine Schande Gottes. Ihre Wegräumung macht die *ecclesia pressa* frei und deshalb froh. In diesem Sinne setzen sich die bittenden Imper. in optativischen Futt. (dergleichen schon יִפְּלוּ eines war) fort. Diese lassen sich freilich auch consecutiv fassen: so werden . . (Hupf. u. A.); da aber wer das Eine wünscht, damit das Andere daraus hervorgehe, beides wünscht, so ist über optative oder consecutive Fassung dieser Futt. nicht zu streiten. Statt „alle die in dich sich bergen" (s. 2, 12) habe ich כָּל־חוֹסֵי בָךְ, damit die Strophenzeile der hebr. an Länge nicht allzu ungleich werde, „alle dir Ergebne" übers. Mit בָךְ (Pausalform bei Pazer) schliesst die Steigung. Auch statt בְךָ der folgenden Zeile sollte בָךְ vocalisirt sein. Die Auffassung: „jubeln, dass oder weil du sie schirmest" (Hupf.) ist nach unserer stichischen Theilung unmöglich. Nach dieser ist וְתָסֵךְ, was ohnehin der Form des Voluntativs besser entspricht, fortgesetzte

Bitte: auf die Befreiung möge Jehova weitere Schirmung folgen lassen (הָסֵךְ wie 91, 4 „mit seiner Schwinge wird er Schirmung dir gewähren“). עָלֵימוֹ (mit Kamez) feierlich für עֲלֵיהֶם (mit Chatef) nach Ges. §. 103, 3., wie הַדִּיחֵמוֹ grollend für הַדִּיחֵם. Statt des sonst üblichen יַעַלְצוּ 25, 2. 68, 4 ist, um den Rhythmus zu beflügeln, die Form וְיַעְלְצוּ (Ges. §. 63, 3) gewählt. Sinnig und schön ist der Ausdruck אֹהֲבֵי שְׁמֶךָ wie 69, 37. 119, 132. Gottes Name ist das, wodurch er sich kennbar und nennbar gemacht hat: seine Selbstoffenbarung in Thaten und Worten des Heils. „Wäre Gott namenlos — sagt Hgst. mit Recht — so könnte er nicht Gegenstand der Liebe sein.“ Gottes Namen lieben heisst also den, so zu sagen, historischen Gott lieben, den Gott Israels, neutest.: den Vater Jesu Christi. Die Erfahrungsthatsache, welche als die an der Rettung der Gemeinde bewährte goldne Lehre der Grund frohlockender Freude werden wird, spricht V. 13 aus, wo כִּי *quod*, nicht *nam* bed. Die Futt. sind continuativ oder, was dasselbe, präsentisch gemeint. Das Fut. תַּעְטְרֶנּוּ ist nicht nach 1 S. 17, 25 verkürztes Hi., sondern Kal, welches auch 1 S. 23, 26 in der Bed. *cingere* vorkommt. Die צִנָּה (von צָנַן umhegen) ist ein Schild grössten Umfangs, grösser als מָגֵן 1 K. 10, 16 f. (vgl. 1 S. 17, 7., wo Goliath die צִנָּה durch einen Schildknappen vor sich hertragen lässt). כַּצִּנָּה gleich einem Schilde ist virtueller zweiter Acc. (nach 8, 6. 65, 12. Ges. §. 139, 1) und s. v. a. gleichwie mit einem Schilde. Der Gottesname יהוה wird von der Accentuation richtig (s. Hupf.) zum zweiten Versgliede gezogen und mit Athnach (wie im Deutschen mit Ausrufungszeichen) versehen. רָצוֹן Wohlgefallen, Wohlgemeintheit ist auch Dt. 33, 23 parallel dem göttlichen Segen. Es ist eins der alttest. Synonymen, welche das N. T. in den Namen ἀγάπη zusammenfasst, wie חָסָה בְּ eins der alttest. Synon. ist, welche das N. T. in den Namen πίστις (πιστεύειν) zusammenfasst.

PSALM VI.

Auf das Morgengebet Ps. 5 folgt ein Psalm, welcher, wenn er auch nicht an einem Morgen gedichtet sein sollte, doch auf schlaflose thränenvolle Nächte zurückblickt. Die Feindschaft der Menschen, welche der Dichter erfährt, erscheint ihm als Strafe göttlichen Zorns und also (was aber in diesem Ps. nicht zu solchem Ausdruck kommt wie in Ps. 38., seinem Seitenstück) die Folge seiner Sünde, und dieses Verfolgungsleiden, welches für ihn Gottes Zorn zum

Hintergrund und die Sünde zum Stachel hat, macht ihn traurig und krank bis zum Tode. Weil der Ps. kein ausgesprochenes Sündenbekenntniss enthält, möchte man meinen, dass die Kirche ihn mit Unrecht zum ersten der 7 *Psalmi poenitentiales* (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143) gemacht hat. Selbst A. H. Francke in seiner *Introductio in Psalterium* erklärt, es sei vielmehr *Psalmus precatorius hominis gravissime tentati a poenitente probe distinguendi.* Aber irrig. Ein Angefochtener und ein Bussfertiger unterscheiden sich so, dass das Zorngefühl des einen grundlos und das des andern wohlbegründet ist. Ein solcher Angefochtener war Iob. Die Leiden aber, in welche David durch seinen Ehebruch mit Bathseba verwickelt ward, waren keine Anfechtungen, sondern Strafzüchtigungen Gottes des Gerechten, die er nur durch Busse für sich in Liebeszüchtigungen Gottes des Gnädigen verwandeln konnte.

Die Ueberschrift לדוד bleibt stehen, so sehr auch die überlieferungsfeindliche Kritik daran rüttelt. Wir vernehmen hier durchweg die von David ausgeprägte Sprache bussfertig gläubigen Gebets. Man erwäge folgende Parallelen mit לדוד überschriebenen Psalmen: V. **2** = 38, 2; **3** = 41, 5; **5** = 109, 26; **6** = 30, 10; **7** = 69, 4; **8** = 31, 10; **11** = 35, 4. 26. Die Sprache des Psalms Hemans ist eine merklich andre, vgl. V. **6** mit 88, 11—13; **8** mit 88, 10. Und die Anklänge an unsern Ps. bei Jeremia (vgl. V. **2.** 38, 2 mit Jer. 10, 24; **3. 5** mit Jer. 17, 14; **7** mit 45, 3), welche Hitz. gemissbraucht hat, um Ps. 6 nebst 5 zu jeremianischen zu machen, sind Nachklänge, welche das höhere Alter und also indirekt die davidische Abkunft des Ps. beweisen. Was bei Jeremia's Verhältniss zur übrigen kanonischen Schrift ohnehin wahrscheinlich ist, dass er in solchen Fällen der Reproducirende ist, das geht in dem vorliegenden Falle unwidersprechlich daraus hervor, dass er nach jenem Anklang an unsern Ps., welchen wir aus Jer. 10, 24 heraushören, 10, 25 mit Worten aus Ps. 79, 6f. fortfährt.

Die musikalische Beischrift unsers Ps. lautet: *Zur Einübung mit Saitenspielbegleitung auf der Octave.* Dieses עַל־הַשְּׁמִינִית findet sich auch bei Ps. 12 und ausserdem in der schon besprochenen Stelle des Chronisten 1 Chr. 15, 21. Aus dieser Stelle ist wenigstens klar, dass es kein Name eines Instruments ist. Ein achtsaitiges Saiteninstrument könnte auch nicht wohl Octave statt Oktachord heissen. Mit Nabla's wird dort עַל־עֲלָמוֹת, mit Cithern עַל־הַשְּׁמִינִית gespielt. Bezeichnet, was immer noch das Wahrscheinlichste ist, עֲלָמוֹת Mädchen = Mädchenstimmen den Sopran, so ist הַשְּׁמִינִית, wie es scheint,

Bez. des Basses und עַל־הַשְּׁמִינִית s. v. a. *all' ottava bassa.* Dazu passt, dass Ps. 46, welcher die Beischrift עַל־עֲלָמוֹת hat, ein jauchzendes Lied ist, Ps. 6 dagegen ein klagendes und Ps. 12 ein nicht minder düstres und trübes. Diese beiden sollten in der tieferen Octave gespielt werden, jener in der höheren.

Der Ps. ist strophisch. Es sind drei Strophen nach dem Schema: 6. 9. 6. In der mittleren Strophe ringt sich der Dichter mittelst beruhigterer Ausschüttung seines Herzens von dem Angstschrei der ersten Strophe zur Glaubenszuversicht der letzten hindurch.

Er beginnt mit der flehentlichen Bitte um endliche barmherzige Abhülfe seiner grossen Leibes- und Seelennoth:

[2] Jahawâh, nicht in deinem Zorn ahnde mich
Und nicht in deinem Grimm züchtige mich!
[3] Sei lind mir, denn ganz welk bin ich;
O heile mich, Jahawâh, denn erschreckt ist mein Gebein,
[4] Und meine Seel' erschreckt gar sehr.
Und du, o Jahawâh, wie lange?! —

Es giebt eine Züchtigung, welche von der göttlichen Liebe zu dem Menschen als begnadigtem ausgeht und auf seine sittliche Läuterung oder Bewährung abzweckt, und eine Züchtigung, welche von dem göttlichen Zorne gegen den Menschen als der Gnade hartnäckig widerstrebenden oder ihr entfallenen ausgeht und der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung verschafft. Von jener Liebeszüchtigung reden Ps. 94, 12. 118, 17. Spr. 3, 11f. Der Mensch, wenn er sie ablehnte, wäre wider sein eignes Heil, er hat sich ihr willig zu unterstellen Jer. 10, 24. So bittet auch David hier nicht um Abwendung der Züchtigung überhaupt, sondern der Züchtigung im Zorn oder, was dasselbe, des Zorngerichts; בְּאַפְּךָ und בַּחֲמָתְךָ stehen deshalb zwischen אַל und den Vv. nachdrücklich in der Mitte. Hgst. findet zwar hier einen andern Gegensatz. „Der Gegensatz — sagt er — ist nicht der der Züchtigung in Liebe zu der Züchtigung im Zorn, sondern der der liebenden Errettung im Gegensatze zu der Züchtigung, welche immer vom Principe des Zorns ausgeht.“ Aber dass alle Züchtigung vom Principe des Zorns ausgehe, ist ein Irrthum, zu dessen Widerlegung ein ganzes biblisches Buch, näml. das B. Iob geschrieben ist. Die Freunde meinen dort, dass Gott dem Iob zürne, wir aber wissen aus dem Prologe, dass er, weit entfernt ihm zu zürnen, sich vielmehr seiner rühmt. Und auch Jer. 10, 24f. wird ja dem strafrichterlichen Zorne ausdrücklich die Züchtigung בְּמִשְׁפָּט entgegengesetzt, dem peremtorischen Gerichte, welches den Sünder verloren giebt, die sorgsam nach seinem Schuldmass und seiner Trag-

kraft sich bemessende und beschränkende ebenso billige als gerechte Ahndung. Es ist dort vom Verfahren Gottes mit Israel im Unterschiede von seinem Verfahren mit den Heiden die Rede. Straft Gott sein abtrünniges Volk, so soll er den in der Strafe sich erweisenden Zorn von Liebe über- und durchwaltet sein lassen, so dass die Strafe ihrem eigentlichen Beweggrunde nach nicht vom Principe des der Liebe entgegengesetzten Zorns, sondern vom Principe der Liebe, obwohl der zürnenden, ausgeht. Wenn nun der Prophet schon solche Züchtigung seines abgefallenen und straffällig gewordenen Volkes nicht Züchtigung im Zorne nennt, sondern von Züchtigung im Zorne unterscheidet, so wird doch die Züchtigung, die einem im Gnadenstande befindlichen Menschen in erzieherischer Absicht widerfährt, vollends nicht Züchtigung im Zorne heissen können und so kann es doch nicht richtig sein, dass alle Züchtigung vom Principe des Zornes ausgehe. Indess ist der Sinn der Bitte Davids nicht, dass Gott ihn zwar züchtigen, aber nur nicht in seinem Zorne züchtigen, sondern dass Gott diese Züchtigung, die in Ansehung ihres Anlasses, ihrer Strenge, ihrer Dauer den Anschein einer Zornzüchtigung hat, hemmen und aufhören lassen möge. Der Gegensatz von אַף und חֵמָה ist חֵן, das Synon. von חֶסֶד. In חָנֵּנִי bittet David, dass Gott Huld, Milde, Lindigkeit, Gnade für strenges Strafrecht über ihn ergehen lasse; denn die innere Angst hat ihn bereits in das äusserste Siechthum auch des Leibeslebens versetzt: er ist ganz welk und matt, seine Gebeine, das Gerüst seines Leibes, sind erschreckt d. i. durch und durch erschüttert (Iob 4, 14. Jes. 38, 13). אֻמְלַל hat Pathach und scheint also 3 *p. Pul.* zu sein, wie Jo. 1, 10. Nah. 1, 4., was aber syntaktisch nicht möglich. Es ist also das Adj. (nach Analogie der Pilel-Bildungen רַעֲנָן, שַׁאֲנָן) mit Pathach statt Kamez. Es hat näml. אֻמְלַל אָנִי als ob es Ein Wort wäre (eine *conj. periphrastica*) zusammen *Merca mahpachatum;* deshalb die Verkürzung und zwar ohne Makkef, wie 68, 20., wo das Makkef zwischen יַעֲמָס לָנוּ nach Heidenheim zu streichen ist. Noch erschütterter als sein Leib ist seine Seele. Das Leiden ist also nicht blos leibliche Krankheit, in welcher nur ein Feiger verzagt. Gottes Liebe hat sich ihm verborgen. Gottes Zorn scheint ihn ganz und gar aufreiben zu wollen. Es ist ein Leiden über alle Leiden. Deshalb fragt er עַד־מָתָי, ohne es zu benennen.

In der mittleren Strophe erneuert sich die Bitte, indem sie sich ruhiger eingehend begründet:

[5] Kehr' um, Jahawâh, reiss heraus meine Seele,
Schaffe Heil mir um deiner Gnade willen.

[6] **Denn nicht gibts im Tode Gedenken deiner,**
Im Scheôl wer könnte da dir danken?
[7] **Erschöpft bin ich von meinem Seufzen,**
Schwemme allnächtlich mein Bette —
Mit meiner Zähre mein Lager flöss' ich.
[8] **Verfallen ist vor Gram mein Auge,**
Gealtert ob all meiner Dränger.

Gott hat sich von ihm abgewendet, daher die Bitte שׁוּבָה, näml. אֵלַי, welche durch die Oxytonirung des Worts dringlicher wird und sich enger mit dem angerufenen Gottesnamen zusammenschliesst: Gott wolle sich ihm wieder zuwenden, seine Seele, in der sein Leiden wurzelt, diesem Leiden entreissen und ihm Heil widerfahren lassen auf Grund Seiner Gnade gegen die Sünder. Diesen Hülferuf begründet er aus seiner Sehnsucht Gott noch fürder preisen zu können, ein seliges Geschäft, dessen Möglichkeit ihm im Todeszustande abgeschnitten sein werde; זֵכֶר, wie öfter הִזְכִּיר, von ehrendem, rühmlichem Gedenken; הוֹדָה לְ (von יָדָה) von Lobpreis, der jemandem gebracht wird. Der Todeszustand heisst in Parallelgliede שְׁאוֹל ᾅδης (Apok. 20, 13). Mag dieser Name von שָׁאַל = שָׁעַל hohl s. die Höhle oder Hölle, oder von שָׁאַל fordern den Heischort oder, wie Hupf. will, von שָׁאַל = שׁוּל, שָׁלָה schlaff s. das Schlaffland bed. — es heisst so das unterirdische Land der Todten, dessen Pforte das Grab ist, die gähnende Tiefe, in welche alles Sterbliche hinabsinkt. Die Vorstellungen der Hebräer hierüber waren keine andern, als die aller alten Völker. Sie unterscheiden sich von diesen nicht wie in der Lehre von der Schöpfung, vom Fall u. dgl. so wie das Original von seiner entstellten Copie, sondern hier hat selbst die mannigfache mythologische Ausdichtung die bis in Einzelnes einheitliche Grundlage nicht verwischt; wir schliessen daraus, dass die Vorstellung vom Hades vom gemeinmenschlichen Bewusstsein ausgeht und eben deshalb nicht ohne gegenständliche Wahrheit ist. Das Bewusstsein der Sünde weist den Menschen abwärts zur Erde und in die Erde und das Bewusstsein seines geistleiblichen Wesensbestandes kann ihm, zumal da das Bewusstsein der Schuld und des Zorns hinzukommt, den Fortbestand der Seele nach dem Tode nicht anders erscheinen lassen, denn als ein Halbleben, als ein leibloses und, was noch schlimmer, von Gott geschiedenes und deshalb gewissermassen lebloses Leben. Und viel anders kann der Zustand der Todten auch nicht gewesen sein, ehe der Erlöser in den Hades hinabgefahren, das Gefängniss gefangen genommen und Leben und unvergängliches

Wesen ans Licht gebracht hat.[1] Von da an ist die confuse Scheôl in den Himmel droben für die Gläubigen und in die Vorhölle drunten für die Gottlosen oder doch diesseits für Gott nicht Entschiedenen geschieden. Diese Scheidung bereitet sich schon im A. T. vor, wenn da Henoch und Elia gen Himmel aufgenommen werden, die Rotte Korah dagegen von der Erde verschlungen wird, aber es sind das nur Präludien der dennoch unvollzogen bleibenden Scheidung. David und alle Psalmisten wissen nur von einem einzigen Sammelorte der Todten in der Tiefe der Erde, wo sie zwar leben, aber nur *quasi* leben, weil sie abgeschieden sind vom Lichte des Diesseits und, was das Kläglichste, abgeschieden vom Lichte der Gegenwart Gottes. Deshalb kann ein Christ V. 6 (vgl. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Jes. 38, 18f.) unseres Ps. nur insofern mitbeten, als sich ihm der Begriff des Hades in den der Geenna umsetzt. In der Hölle ist ja wirklich kein Lobgedächtniss, kein Lobpreis Gottes. Die Furcht Davids vor dem Tode als etwas an sich Unseligem ist auch ihrem letzten Grunde nach nichts Anderes als Furcht vor einem unseligen Tode. Diese Höllenpein ist es, die ihn nun schon von Seufzen (בְּ der Ursache wie 69, 4) müde gemacht hat und von der sein Lager allnächtlich in Thränen schwimmt. „Diejenigen, — sagt Calvin — welche nur mittelmässig erfahren haben was es heisst: mit der Furcht des ewigen Todes kämpfen, werden in diesen Worten keine Uebertreibung finden.“ Wie von שָׂחָה schwimmen das *Hi.* הִשְׂחָה schwemmen herkommt, so von מָסָה (verw. מָסַס) zerfliessen das *Hi.* הִמְסָה zerflössen. דִּמְעָה (im Arab. *n. unit.* eine Thräne) wird im Hebr. immer vom Thränengusse gebraucht. In V. 8 bed. עֵינִי nicht mein „Aussehn“ (eine metonymische Bed., die dem Hebr. z. B. Num. 11, 7 nicht fremd ist), sondern, wie aus den entscheidenden Parallelen 31, 10. 88, 10. Iob 17, 7 ersichtlich: mein Auge, das Auge als denjenigen Theil des Menschen, der sein Gesammtbefinden treulich spiegelt. Das V. עָשֵׁשׁ bed. verfallen, viell. eigentlich von עָשׁ: mottenstichig werden; gesicherter ist dem V. עָתֵק die Bed. *senescere.* Die Schlussworte בְּכָל־צוֹרְרָי, in welchen uns der Dichter die Ursache seines Kummers (כַּעַס, Iob 17, 7 כַּעַשׂ) entdeckt, sind gleichsam der Ring, in welchen die folgende Strophe eingesenkt ist.

In dieser verwandelt sich die flehende Klage plötzlich in die glaubenszuversichtliche Gewissheit der Erhörung, kraft welcher der Verf. seine Feinde abweist und ihren Untergang verkündigt:

---

[1]) Julius Africanus bei *Routh*, *Reliquiae* 2, 117 sagt vom A. T.: *οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής.*

[9] Hinweg von mir all die ihr heillos handelt!
Denn gehört hat Jahawâh mein lautes Weinen,
[10] Gehört hat Jahawâh mein Flehen;
Jahawâh, mein Beten nimmt er an.
[11] Es werden beschämt und gewaltig erschreckt meine Feinde all,
Abziehn sie schamvoll plötzlich.

Unter währendem Klaggebet ist ihm, wie Frisch in seiner Neuklingenden Harfe Davids sagt, Gottes Licht und Trost schnell in das Herz gefallen. Feinde spotten sein als eines Gottverlassenen, aber gerade angesichts seiner Feinde wird er sich bewusst, dass er es nicht ist. Dreimal wiederholt er V. 9. 10 mit aufblitzender Zuversicht, dass Gott ihn erhört: er hört sein gen Himmel rufendes laut schluchzendes Weinen, er hört sein Flehen, er nimmt willfährig an sein Gebet. Das doppelte שָׁמַע ist Ausdruck der Thatsache und יִקָּח der Folgerung daraus. Was er jetzt nur scheinbar und vorübergehend erlebt, das werden seine Feinde wirklich und auf immer erfahren: den Untergang Gottverworfener. יָשֻׁבוּ sie müssen sich zurückwenden: eine höhere Gewalt wirft die Anstürmenden zurück 9, 4. 35, 4. רָגַע Pausalform von רֶגַע kurz für בְּרֶגַע, כְּרֶגַע, כְּמוֹ־רֶגַע. Welcher imposante Schluss: diese drei Milel *jaschûbu jebôschu râgʿa* im Verhältniss zu dem Tripudium der vorausgehenden Anrede an die Feinde! Und, wie, wenn nicht beabsichtigt, doch sonderbar zufällig, dass dem unfreiwilligen Kehrum der Feinde Beschämung folgt und dass יבשׁו den Buchstaben und dem Laute nach das umgekehrte ישׁבו ist! Wie viel Musik enthält doch der Psalter! Wenn Componisten sie verständen!!

PSALM VII.

In der zweiten Hälfte von Ps. 6 trat David voll hohen Selbstgefühls in Gott seinen Feinden entgegen; Ps. 7 setzt dieses Thema fort und zeigt uns die Gewissensreinheit und Glaubensfreudigkeit des Psalmisten an einem hervorstechenden Beispiele der saulischen Verfolgungszeit. Man braucht nur 1 S. c. 24—26 zu lesen, um zu sehen, wie reich an unverkennbaren Bezügen auf diesen Lebensabschnitt Davids der Ps. ist. Sehen wir von der Bed. des שִׁגָּיוֹן der Ueberschrift einstweilen ab, so lautet sie: *Schiggajon von David, welches er gesungen Jahawâh in Betreff des Cusch, eines Benjaminiten.* Mit Absicht ist statt des einfachen עַל, welches in diesen Ueberschriften andere Functionen hat, עַל־דִּבְרֵי gewählt; die Uebers.: wegen der (verleumderischen) Reden (Hgst. Hupf.) ist nicht unpassend; da aber dieses

על־דברי auch sonst die allgemeinere Bed. in Betreff (Dt. 4, 21. Jer. 7, 22) oder auf Anlass (Jer. 14, 1) hat, so ist diese vorzuziehen, zumal da die andere keinen sonderlichen Anhalt im Innern des Ps. selbst hat. Man beachte sodann, dass בֶּן־יְמִינִי ohne Artikel ist; es heisst nicht הַבִּנְיָמִינִי oder (wie die determinirte Form im biblischen Sprachgebrauch lautet) בֶּן־הַיְמִינִי, sondern בֶּן־יְמִינִי wie 1 S. 9, 21 vgl. אִישׁ יְמִינִי 2 S. 20, 1. Man sieht daraus, dass Cusch keine geschichtlich hervorragende Person ist, wie denn wirklich die alttest. Geschichtschreibung von ihm schweigt, und dass es unmöglich Saul ist. Hgst. hat den Einfall der Rabbinen und Luthers wieder erneuert, dass כוש symbolischer Name Sauls sei. Aber wie wäre es der Würde Davids, dem gerade bei dieser Auffassung die Beifügung dieser Ueberschrift zuzuschreiben wäre, angemessen, Saul, den er auch als seinen Feind immer מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל und מְשִׁיחַ ה׳ und nur einmal indirekt רָשָׁע nennt 1 S. 24, 14., einen solchen Schimpfnamen anzuhängen, und wie wenig passt dieser Schimpfname: der Mohr (wegen seines schwarzen unverbesserlichen Charakters) auf den unglücklichen König, dessen edlerer Herzensgrund auch mitten in seinem Wüthen gegen David immer wieder hindurchbrach. Weit besser würde die Beziehung auf Simei passen, bei dem sich aber hinwieder diese Versteckung seines eigentlichen Namens schlechter erklärt. Man wird also Cusch vielmehr für den Namen eines der vielen benjaminitischen Ergebenen Sauls, seines Stammgenossen, zu halten haben, einen der Zwischenträger, wie Doëg und die Ziphiten, welche David bei Saul schändlich verleumdeten und diesen gegen ihn aufhetzten. Von Davids Hand ist die Angabe על־דברי וגו׳ keinesfalls, sondern von irgend wem anders, sei es aus Ueberlieferung oder aus den Annalen (דברי הימים) Davids, wo dieser Ps. der Geschichte seines Anlasses eingeflochten gewesen sein mag. Dagegen ist kein Grund vorhanden, שִׁגָּיוֹן לְדָוִד, wenigstens שגיון, nicht für eine eigenhändige Beischrift Davids zu halten.

Da שִׁגָּיוֹן (n. d. F. חִזָּיוֹן das prophetische Gesicht) mit überschriftlichen Benennungen, wie מִזְמוֹר und מַשְׂכִּיל in Eine Gattung gehört und die Thefilla Habakuks 3, 1 mit der beigefügten näheren Bezeichnung עַל־שִׁגְיֹנוֹת versehen ist, so muss שגיון Name einer lyrischen Dichtungsart sein und zwar von Seiten ihrer rede- oder tonkünstlerischen Rhythmen. Da nun שָׁגָה, wie irregehn, irren, so auch taumeln bed. und mit שָׁגַע verwandt ist, wovon das ebenso gebildete שִׁגָּעוֹן Raserei herkommt, so kann שגיון in der Sprache der Poetik das Taumelgedicht bed. d. i. das in grösster Bewegung, mit schnellem Wechsel der heftigsten Affekte geredete, also den Dythyrambus

(welcher in der ältern deutschen Poetik „Irrgedicht“ hiess) und שִׁגְיֹנוֹת die dithyrambischen mannigfaltig und stürmisch gemischten Rhythmen. Diese Erklärung des Worts ist von mir zu Hab. 3, 1 näher begründet worden; schon Tarnovius und Geier übers. *cantio erratica* und ebenso Ew. u. Rödiger. Wir erwarten also, dass dieser Ps. wie im Taumel die mannigfaltigsten Rhythmen durchirren wird, was sich auch bestätigt. Die begleitende Musik that dazu auch noch das Ihrige. Dieser poetisch-musikalischen Form entspricht auch der Inhalt. Es ist das feierlichste Pathos erhabenen Selbstbewusstseins, welches sich hier ausspricht. Und mit Hab. c. 3 hat dieser Ps. den im Eifer wider die Feinde Gottes und in Anschauung ihres nahen Untergangs angestimmten Jubel gemein. Angstvolle Unruhe, trotzbietendes Selbstvertrauen, triumphirender Aufschwung, getrostes Vertrauen, prophetische Gewissheit — alle diese Stimmungen kommen in den aufeinanderfolgenden unregelmässigen Strophen oder, wie man sie wegen der innern pathologischen Wendungen mit einem von Ew. gebildeten hier doppelt bedeutsamen Namen nennen könnte, den Liedwenden dieses davidischen Dithyrambus zum Ausdruck.

Zuerst angstvolle Unruhe:

[2] Jahawâh mein Gott, in Dich berg' ich mich;
Schaff Heil mir von meinen Jagern all und errette mich!
[3] Dass er nicht zerreiss' wie ein Leu meine Seel',
Malmend rettungslos.

Mit dem Glaubens-, Liebes- und Hoffnungswort בְּךָ חָסִיתִי (wie 141, 8), dieser heiligen *captatio benevolentiae* beginnt David sein Gebet auch 11, 1. 16, 1. 31, 2 vgl. 71, 1; das Perf. nach Ges. §. 126, 3 zu beurtheilen: in dich hab' ich genommen meine Zuflucht s. v. a. in dich vertrau' ich. Der Uebergang von der Vielheit der Verfolger zum Sing. V. 3 erklärt sich im Hinblick auf die Ueberschrift am natürlichsten so, dass der zur Zeit Schlimmste der Vielen ihm vor die Seele tritt. Das V. טָרַף übers. Hupf. absichtlich nicht zerreissen, sondern rauben, und פָּרַק absichtlich nicht zermalmen, sondern hinwegreissen, aber טָרַף bed. von seiner Grundbed. *carpere* (welchem noch genauer חָרַף entspricht) aus sowohl abreissen als zerreissen (wov. טְרֵפָה Zerrissenes), und פָּרַק von seiner Grundbed. *frangere* aus sowohl losbrechen als zerbrechen: losbrechen, befreien z. B. 136, 24., zerbrechen, zerbröckeln 1 K. 19, 11. Die Verfolger sind als wilde Thiere, als Löwen gedacht, welche ihren Fang zerfleischen und ihm die Knochen zermalmen. So blutgierig sind sie nach seiner Seele d. i. seinem Leibesleben.

Die zweite Liedwende stimmt nun den Ton trotzbietenden Selbstbewusstseins an: David verzichtet, falls etwelches Recht auf Seiten seiner Feinde sei, auf die erflehte Rettung:

[4] Jahawâh mein Gott, wenn ich gehandelt so:
Wenn haftet Unrecht an meinen Händen,
[5] Wenn ich zugefügt meinem Befreundeten Böses
Und ausgeplündert meinen Gegner ohn Ursach:
[6] So erjage der Feind meine Seel' und fahe
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Hehre in den Staub lagere er.
(Forte)

Fasst man דִּבְרֵי der Ueberschrift von Cusch's Reden, so wäre anzunehmen, dass זאת auf den Inhalt dieser verweise. Aber es genügt, dass זאת auf das Folgende deute, worin es sich entfaltet. Mit אִם־יֶשׁ־עָוֶל בְּכַפָּי vergleiche man Davids Wort an Saul אֵין בְּיָדִי רָעָה 1 S. 24, 12. 26, 18.; man sieht daran zugleich im Kleinen den Unterschied poetischen und prosaischen Ausdrucks. שֹׁלֵם in Wohlverhältniss, Einvernehmen stehend und also befreundet ist s. v. a. das Adj. שָׁלוֹם 55, 21 und אִישׁ שְׁלוֹם 41, 10. Das V. גָּמַל bed. entw. urspr. zutragen, sich so oder so betragen (Fürst mit Vergl. von חָמַל, עָמַל), oder vollenden, vollführen (Hitz. u. Hupf. mit Vergl. von גָּמַר); jene Etymologie ist dem Sprachgebrauch gemässer, diese der Deduktion sämmtlicher Bedd. (auch der Bedd. reifen und entwöhnen) von Einer Grundbed. günstiger. Dieses V. ist ein *ῥῆμα μέσον;* man sagt גָּמַל טוֹב und גָּמַל רַע; demnach hat man גָּמַלְתִּי רָע zu verbinden, die Uebers. Olshausens: „wenn ich erwies (näml. Böses zuerst) dem der mir mit Bösem vergilt" ist gezwungen und beruht auf launischem Gefallen am Zweifel, wie nicht minder das Vorgeben, V. 5[b] sei schadhaft (Ew. Olsh.) oder eine Parenthese: vielmehr errettete ich.. (Hupf.). Wozu diese Gewaltmittel? Warum soll חִלֵּץ, welches sonst herausziehen bed., hier nicht einmal abziehen = plündern, wie im Aram., bed. können? Und wie trefflich passt das als Anspielung auf den Vorgang in der Höhle, wo David nicht auf חֲלִיצָה *exuviae* ausging, sondern Saul nur den Rockzipfel abschnittt. „Er spricht — wie Hgst. richtig bemerkt — diese Betheurung seiner Unschuld ganz allgemein aus, dadurch zeigend, dass sein Betragen gegen Saul nicht etwas Einzelnes, sondern ein in seiner ganzen Gesinnung und Handlungsweise wurzelndes war". Ueber die I. *p. fut. conv.* mit *ah* s. zu 3, 6. רֵיקָם gehört zu צוֹרְרִי wie 25, 3. 69, 5. In dem Nachsatze V. 6 ist die regelmässige Form יִרְדֹּף, um den Rhythmus energischer zu machen, in beispielloser Weise dreisylbig gemacht. Dass

dieses יִרַדֹּף aus Vermischung der LA יִרְדֹּף und יְרַדֵּף entstanden (Hgst.) oder eine vom Verf. selbst gebrauchte *forma hybrida* aus Kal u. Pi. sei (Kimchi), ist minder wahrsch., als dass aus יִרְדֹּף zunächst mit Lautbarmachung des Scheba יִרְדֹּף (wie יִצְחַק Gen. 21, 6. תִּהֲלַךְ Ps. 73, 9. Ex. 9, 23., שָׁמְעָה 39, 13) geworden und dieses dann durch unorganisches d. i. euphonisches *Dag. forte* geschärft sei (Hitz. Mr. Olsh., auch Hupf., aber dies als missbräuchliche Schreibung ansehend, und auch Ew. §. 224, 1., aber mit Unrecht das *Dag.* für das gebliebene *Dag. lene* von יִרְדֹּף haltend). Auf diese anomale Jussivbildung des Kal folgen die regelmässigen Jussive des Hi. יַשֵּׂג u. יַשְׁכֵּן. Der Rhythmus ist ähnlich, näml. jambisch mit untermischten Anapästen, wie in der auch 18, 38 nachklingenden Grundstelle Ex. 15, 9. Durch den Parallelismus mit נַפְשִׁי u. חַיָּי erhält כְּבוֹדִי die durch 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2. Gen. 49, 6 gesicherte Bed. „meine Seele"; Hupf. trifft das Richtige, wenn er bemerkt, dass die menschliche Seele so heisse als Abglanz des göttlichen כבוד, was ich in meiner Bibl. Psychologie eingehend zu begründen versucht habe. Auch das „in den Staub lagere er" ist diesem Sinne des כבודי, für welchen der Parallelismus in Beihalt des poetischen Sprachgebrauchs entscheidet, mindestens ebenso günstig, wie dem Sinne persönlicher und amtlicher Würde (3, 4. 4, 3). In den Staub lagern ist s. v. a. 22, 16 in den Todesstaub legen. שֹׁכְנֵי עָפָר Jes. 26, 19 sind die Todten. Die Seele ist nach biblischer Vorstellung tödtbar (Num. 35, 11) und sterblich (Num. 23, 10). Sie bindet Geist und Leib zusammen und dieses Band wird durch den Tod zerschnitten. David unterstellt sich, falls er jemals unedel gehandelt, willig dem Tode. Die Musik hat hier aufzurauschen, um den Ausdruck dieses getrosten Bekenntnisses zu verstärken.

In der folgenden Liedwende steigert sich die Unschuldsbetheurung zu herausfordernder Anrufung des göttlichen Gerichts und prophetischer Gewissheit der Nähe desselben:

[7] Steh' auf, Jahawâh, in deinem Zorn,
Erheb dich wider meiner Dränger Wüthen
Und wach auf mir zu, Recht hast du ja geordnet!
[8] Und der Nationen Schaar umstehe rings dich
Und über ihr fahr zur Höhe wieder auf!
[9] Jahawâh wird urteln Völker —
Jahawâh, sei Anwalt mir nach meiner Gerechtigkeit und Treu in mir!

Im Bewusstsein der eignen Unschuld fordert er Jehova auf, Gericht zu halten und den Seinen Recht zu schaffen. Der Gesichtskreis erweitert sich ihm von den Feinden in nächster Umgebung auf die

Jehova und seinem Gesalbten feindliche Welt überhaupt. Ebenso liegen bei den Propheten Spezialgericht und Weltgericht wie auf der Fläche eines Gemäldes beisammen. Diese Zusammenschau hat ihre Wahrheit daran, dass das eigentliche Weltgericht nur der Abschluss des fort und fort sich vollziehenden Weltgerichts der Weltgeschichte selbst ist. Die Sprache nimmt hier den denkbar höchsten majestätischen Aufflug. Mit קוּמָה (Milra wie 3, 8), einem aus Mose's Munde genommenen Gebetswort Davids (9, 20. 10, 12), wird Jehova aufgefordert einzuschreiten; parallel ist הִנָּשֵׂא erhebe dich, zeige dich in deiner Erhabenheit 94, 2. Jes. 33, 10. Der Zorn, in welchem er aufstehn soll, ist, wie Hupf. es treffend ausdrückt, das Princip seiner Strafgerechtigkeit; mit diesem seinem Zorn soll er sich gürten (so wird es 76, 11 ausgedrückt) wider die Ueberwallungen der Dränger des Gottgesalbten, d. i. ihre mannigfachen und vielen Feindseligkeitsbezeigungen rächend; עַבְרוֹת kürzere Form des Constructivus für עֶבְרוֹת Iob 40, 11 vgl. 21, 31., von עֶבְרָה, welches den Zorn als aus dem Innern hervorbrechenden, dieses über und über einnehmenden und nach aussen in Wort und That übergehenden bez. Die Verbindung von מִשְׁפָּט mit עוּרָה als dessen Obj. ist sprachlich unzulässig; man müsste לְהָבִיא ergänzen: wach auf herbeizuführen Gericht. Besser nimmt man עוּרָה אֵלַי für sich allein: wach auf mir zu d. i. mir zu Hülfe (אֵלַי wie לִקְרָאתִי 59, 5). Dass dann צִוִּיתָ, normirt durch den vorausgegangenen Imper., s. v. a. צַוֵּה sei: ordne Gericht, ist hier eine nicht minder missliche Annahme als 71, 3. Ein solches Perf. imperativischen Sinnes müsste wenigstens *Waw consec.* haben. Zulässig aber ist die Fassung desselben als Relativsatz (Mr. Hgst.), am einfachsten nimmt man es als Satz für sich und begründenden Sinnes: du hast ja Handhabung des Rechts anbefohlen, angeordnet. So Hupf. und auch Ew.: Gericht befohlen habend (§. 341[b]), obwohl den Worten die syntaktischen Indicien eines eigentlichen Umstandssatzes abgehn. Der Sänger arrangirt nun, so zu sagen, die Gerichtsscene: die Versammlung der Nationen soll einen Kreis um Jehova bilden, inmitten dessen er (wie hinzuzudenken ist) Gericht hält, und nach gehaltenem Gericht soll er über ihr emporschweben und wie nach dem Kampf ein Triumphator (s. 68, 19) zur Himmelshöhe zurückkehren. Obgleich es befremdet, dass die Abhaltung des Gerichts selbst ohne besonderen Ausdruck bleibt, so ist doch Hupfelds u. A. Auffassung: setze dich wieder auf deinen himmlischen Richterthron um Gericht zu halten wegen des unpassenden שׁוּבָה unmöglich. Man erwartet dann ähnlichen Ausdruck wie 21, 14; שׁוּב לַמָּרוֹם kann nur

Rückkehr Jehova's in seine selige Ruhe nach vollzogenem Gerichte bed. Was V. 7. 8. glaubenskühn verlangen, spricht V. 9 Anf. als prophetische Hoffnung aus, aus welcher wieder die Bitte hervorgeht, dass der Weltrichter auch ihm Recht schaffen möge (שָׁפְטֵנִי *vindica me*, wie 26, 1. 35, 24) gemäss seiner Gerechtigkeit und der ihm bewussten, ihm inwohnenden Lauterkeit. עָלָי ist eng mit תֻמִּי zu verbinden, wie man sagt נַפְשִׁי עָלַי. Auch was die Person als Ich innerlichst als an ihr befindlich von sich selbst unterscheidet, bez. sie mit עָלַי. Die Uebers. „über mir" (Hgst.) oder elliptisch: „komme über mich" (Olsh. Hupf.) sind falsch. Ueber תֹּם s. zu 25, 21. 26, 1.

Die folgende vierte Liedwende redet die ruhige Sprache getrosten Vertrauens, welcher das aufsteigende und zur Ruhe gehende Cäsurenschema besonders angemessen ist:

[10] Dass doch schwände das Böse der Boshaften — stärk' den Gerechten,
Du bist ja Prüfer der Herzen und Nieren — Gott ein gerechter.
[11] Mein Schild ist ob Elohim,
Der Herzensg'raden Heiland.

Um das Aufhören des Bösen ist es ihm zu thun: es ende doch (גְּמַר intr. wie 12, 2. 77, 9) . . sein Gebet ist also nicht gegen die Personen als solche, sondern gegen das Böse an ihnen gerichtet; dieser Ps. ist der Schlüssel zu allen wider Feinde betenden Ps. Ebenso optativ ist וּתְכוֹנֵן und festigen mögest du . .; der gewünschten Endschaft des Bösen entspricht positiv die gewünschte Sicherung und Befestigung der Gerechten, die es gefährdet und an deren Bestande es rüttelt. Mit וּבֹחֵן beginnt ein Umstandssatz, indicirt durch das ו, aber ohne das Personalpronomen, welches fehlt wie 22, 29. 55, 20. Hab. 2, 10 vgl. Jo. 4, 21: *cum sis* = *quoniam es*. Die Nieren sind Sitz der Affekte, wie das Herz der Gedanken und Gefühle; Nieren und Herz liegen vor Gott bloss — eine Jer. 11, 20. 20, 12. Apok. 2, 23 sich wiederholende Bez. Gottes des *καρδιογνώστης*. Mit אֱלֹהִים in der Senkung ist das Adj. im Sing. verbunden, wie 78, 56 vgl. 58, 12. Gott ist der Gerechte und als Herzenskündiger ist er vollkommen befähigt, sich je nach Erforderniss und Bedürfniss sowohl gerecht in Zorn als gerecht in Gnaden zu erweisen. Darum kann David getrost hinzufügen: mein Schild ist auf Elohim; עַל ist bedeutsamer als לְ 89, 19., es ist mehr als *penes*, es besagt dass Gott es auf sich genommen, ihn zu schilden (wie 62, 8 vgl. mit Hgst. Richt. 19, 20), wie er überhaupt Heiland derer ist, die ihm geraden d. i. aufrichtigen, falschlosen (vgl. 32, 11 mit V. 2) Herzens ergeben sind. Man beachte die Absicht, mit welcher צַדִּיק am Ende der beiden ersten Zeilen sich

wiederholt — es ist die besonders in Jes. c. 40—66 beliebte Palindromie oder Epanaphora. Und zu dem Mischcharakter dieses Ps. gehört auch dies, dass er elohimisch und jehovisch zugleich ist.

Aus der ruhigen Sprache herzinniger Anheimgabe an Gott geht die fünfte Liedwende in die lehrgedichtartige und wieder bewegtere Sprache ernster Warnung über:

> [12] **Elohim ist ein gerechter Richter**
> **Und ein Gott dräuend Tag für Tag.**
> [13] **Wenn man sich nicht bekehrt, wetzt er sein Schwert,**
> **Hat seinen Bogen gespannt und ihn hergerichtet,**
> [14] **Und gegen den richtet er Todesgeschosse,**
> **Seine Pfeile zu brennenden macht er.**

Wenn Gott seinen Zorn schliesslich losbrechen lässt, so thut er es nicht, ohne vorher alltäglich bedräut zu haben, den Gottlosen nämlich, vgl. Jes. 66, 14. Mal. 1, 4. Er giebt diesem seinen זַעַם im voraus zu fühlen, um ihn heilsam zu schrecken. Der Gottlose ist Subj. zu אִם־לֹא יָשׁוּב. Wenn er oder wenn einer, wenn man sich nicht bekehrt, so wetzt Jehova sein Schwert (יִלְטוֹשׁ viell. Anklang an Dt. 32, 41). Dieser Sinn der Worte ist so zusammenhangsgemäss, dass die Auffassung: „fürwahr er wetzt wieder sein Schwert“, nach welcher יהוה Subj. zu יָשׁוּב und אִם־לֹא betheuernd sein soll (Olsh. Hupf.), nicht in Betracht kommt. Das Strafgericht bereitet sich allmälig vor, wie das Fut. sagt; es ist aber, wie die Perf. sagen, andererseits auch wie ein bereits gegen den Sünder gespannter Bogen mit auf ihn zielendem Pfeile, so dass es sich allaugenblicklich vollziehen kann. Es wechseln כּוֹנֵן von der Zurechtmachung und הֵכִין von der Richtung. לוֹ, auf den Sünder bezüglich, steht mit Emphase voran wie Gen. 49, 10 = אֵלָיו Ez. 4, 3. דֹּלְקִים ist poet. Name der זִקִּים oder זִיקוֹת *malleoli*, Pfeile mit brennbaren Stoffen umwickelt, welche, wenn sie abgeschossen werden, sich entzünden und was sie treffen in schwer zu löschenden Brand setzen. Das Fut. יִפְעָל bed. präsentisch die Versehung der auf den Sünder gerichteten Pfeile mit solchem Brennstoff. Der zeitgeschichtliche Fall mit Cusch ist verallgemeinert; in Schwert und Pfeil ist die mannigfaltige Energie des göttlichen Zorns verbildlicht, dessen sofortigen Ausbruch nur die göttliche Langmuth verhindert. Die Vorstellung ist nicht grobsinnlich, sondern die Lebendigkeit der Idee treibt von selbst zu ihrer Verleiblichung.

Die letzte Liedwende prophezeit dem Gottesfeinde, wie richterlich dictirend, was seiner wartet und schliesst mit Aussicht auf Dank und Lobpreis:

[15] Sieh er kreisst Unheil: ist Mühsal schwanger — gebiert Lüge.
[16] Eine Grube hat er gegraben und sie gehöhlt
Und fällt in die Senkung, dran er arbeitet.
[17] Es kommt sein Mühsal auf sein Haupt zurück
Und auf seinen Scheitel fährt seine Unthat nieder.
[18] Danken werd' ich Jahawâh nach seiner Gerechtigkeit
Und will lobsingen den Namen Jahawâh's des Höchsten.

Der Mensch gebiert was er empfangen, er erntet was er gesäet. Unter diesen Bildern von הָרָה und יָלַד (הוֹלִיד, חִבֵּל, חִיל), זָרַע und קָצַר findet sich in der Schrift häufig die Selbststrafe der Sünde dar gestellt, weshalb auch im Sprachgebrauch Sündenthat, Sündenschuld, Sündenstrafe ineinander übergehende Begriffe sind. So sieht auch David in der Versündigung seiner Feinde ihr Selbstverderben. Es ist auffällig, dass vom Kreissen und dann erst vom Schwangergehen die Rede ist; die Accentuation deutet schon auf das richtige Verhältniss der drei Satzglieder: das erste drückt den Satz im Allgemeinen aus, das zweite erläutert ihn bestimmter nach seinen beiden Faktoren (Hupf.). Zuerst wird im Allgemeinen gesagt: siehe er wird kreissen d. i. wie in Geburtsschmerzen sich windend hervorbringen אָוֶן (eig. Hauch = Nichtigkeit) d. i. Unheil als die aus seiner Heillosigkeit hervorgehende Folge. Dann wird, indem dieser Gedanke sich auseinanderlegt, im *praet. consec.* fortgefahren: und er wird mit עָמָל schwanger gehen und gebären שֶׁקֶר d. i. (mit Umsetzung des parataktischen Ausdrucks) er wird, schwanger gehend oder gegangen mit עָמָל, gebären שָׁקֶר. Jenes bed. Mühsal *molestia*, wie auch *πονηρία* was *πόνον* macht; dieses Lüge, näml. Selbstbelügung, Täuschung, Vereitlung, indem die Andern bereitete Beschwer, wie V. 17 gesagt wird, als beschwerende, erdrückende Last sich auf den Sünder selbst zurückwendet, vgl. Jes. 59, 4., wo אָוֶן für שֶׁקֶר, beide den Fluchsold der Sünde bezeichnend, welcher in Entlarvung der Nichtswürdigkeit, in Enttäuschung der Selbsttäuschung besteht. Eine andere Wendung desselben Ged. V. 16: er gräbt sich selbst die Grube 57, 7. Koh. 10, 8. Das relative יִפְעָל ist, weil nach Ges. §. 116, 1—3 zu beurtheilen, virtueller Gen. zu שַׁחַת, seinem Regens s. v. a. in die Falle seiner Herrichtung. Mit Recht wird יִפְעָל Ges. §. 123, 3[a] als Präs. gefasst, nicht, wie von Hupf., als Imperf.: mitten in Vollführung des Andern bereiteten Verderbens wird dieses sein eignes. Mitten im Laufe des Verbrechens — erklärt Hgst. richtig — ereilt ihn die Strafe. Die Andern bereitete Mühsal עָמָל wendet sich auf sein eignes Haupt zurück (בְּרֹאשׁוֹ an diesem haftend, wie עַל־רֹאשׁוֹ auf diesem sich niederlassend und lastend), und die Andern zugefügte

Unbill חָמָס fährt, von dem Strafrichter droben (Mi. 1, 12) zurückgewendet, auf seinen eignen Scheitel nieder. So wird die Gerechtigkeit Gottes in Zorn an dem Bedrücker und in Gnaden an dem schuldlos Bedrohten offenbar. Dann wird der Gerettete, dann will David Jehova danken, wie es diesem nach seiner Gerechtigkeitsoffenbarung zukommt, besingen den Namen Jehova's des Hocherhabenen. Sich offenbarend hat er sich einen Namen gemacht. Er hat sich aber offenbart als allgewaltiger Richter und Retter, als der alles Geschehen hienieden überwaltende Gott der Heilsgeschichte, als יְהוָה עֶלְיוֹן. Diesen Namen, den er sich thatsächlich gemacht hat, giebt ihm dann David dankend in Liederecho zurück.

PSALM VIII.

Mit derselben Aussicht auf strafrichterliche Enttäuschung der Feinde, wie Ps. 6, schloss Ps. 7; dieser ist das beispielsweise erläuternde spezialisirende Seitenstück zu jenem. Erinnern wir uns zugleich, dass Ps. 6, wenn nicht ein Morgenlied, doch auf schlaflose durchweinte Nächte zurückblickt, so liegt der Sinn der Anordnung zu Tage, wenn nun auf Ps. 6 mit 7, seinem Seitenstück, ein Nachtlied folgt. David dichtet auch in Nächten; Psalmensang Jehova's war, wie 42, 9 ein korahitischer Dichter von sich sagt, auch in der Nachteinsamkeit seine Gesellschaft. Die Nichterwähnung der Sonne V. 4 zeigt, dass Ps. 8 ein solches Nachts oder doch wenigstens mit Versetzung in die Nacht gedichtetes Lied ist. Der Dichter hat den Sternenhimmel vor sich, hebt von der herrlichen Machtoffenbarung Jehova's auf Erden und am Himmel an und steht dann still bei dem Menschen, dem verhältnissmässig winzigen Menschen, zu dem sich Jehova in Liebe herablässt und den er zum Herrn über sein Schöpfungswerk gemacht hat. Der Ps. ist, wie Ps. 104 u. a., ein lyrisches Echo des mosaischen Schöpfungsberichts. Ew. nennt ihn einen Blitz in das Dunkel der Schöpfung geworfen.

Die Autorschaft Davids erkennt selbst Hitz. an, während Hupf. schweigt und Olsh. sagt, dass sich nichts sagen lasse. Den Ged., dass David ihn als Hirtenknabe in der Steppe Juda's gedichtet (behaglich ausgeführt von Nachtigal, Psalmen gesungen vor Davids Thronbesteigung 1797, nach E. G. v. Bengels Dafürhalten *cum magna veri specie*), stösst Hitz., nachdem er ihn aufgestellt, mit Recht wieder um. Mit Recht, denn wie die Evangelien keine Reden des Herrn aus der Zeit vor der Jordantaufe und der neutest. Kanon keine

Schriften der Apostel aus der Zeit vor dem Pfingstfest enthält, so der alttest. Kanon keine Lieder Davids aus der Zeit vor seiner Salbung. Erst von da an, wo er der Gesalbte des Gottes Jakobs ist, wird er der liebliche Sänger Israels, auf dess Zunge das Wort Jehova's ist 2 S. 23, 1 f.

Die Ueberschrift lautet: *Zum Einüben auf der Gittith, ein Psalm Davids.* Der Trg. übers. *super cithara, quam David de Gath attulit.* Nicht schlecht, denn entweder ist גִּתִּית eine philistäische Tonart, wie die Griechen eine lydische, dorische, phrygische hatten, oder es ist ein philistäisches Instrument, viell. eine philistäische Cither, wie es (nach Athenäus) eine eigenthümliche karische und (nach Pollux) eine ägyptische Flöte und bekanntermassen eine dorische Lyra giebt. Die Ps. mit überschriftlichem עַל־הַגִּתִּית sind alle (8. 81. 84) lobpreisenden Inhalts; die Gittith war also ein Instrument fröhlichen Klangs oder eine fröhliche Weise.

Regelmässige Strophen, sagt Olsh., darf man in dem Gedichte schwerlich suchen. Aber man darf sie suchen und findet sie auch, freilich nicht wenn man nach masorethischen Vv. rechnet.

Der Grundged. des Ps., dass Jehova, dessen Herrlichkeit der Himmel droben wiederstrahlt, auch die Erde unten zur Stätte seiner Herrlichkeit und das schwache Menschenkind zum Werkzeug seiner Verherrlichung zu machen nicht verschmäht, dieser Grundged. kommt gleich in der ersten Strophe zu vollständigem Ausdruck, aber in kühner inhaltschwerer Kürze:

> [2] **Jahawâh unser Herrscher,**
> **Wie prächtig ist dein Nam' auf all der Erde,**
> **Der du belegt mit deiner Glorie die Himmel!**
> [3] **Hast aus Knaben- und Säuglingsmund gegründet eine Macht**
> **Von wegen deiner Widersacher,**
> **Zu schwichtigen Feind und Rachgierigen.**

Hier zum ersten Male ist das im Ps. redende Subj. nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit, und wer anders als die Gemeinde Israel, welche Jehova ihren Herrn (אֲדֹנִים *pl. excellentiae* Ges. § 108, 2) nennen kann und ihn deshalb auch ausserhalb der Anrede אֲדֹנָי nennt, zugleich aber auch weiss, dass sie was sie aus Gnaden geworden für die ganze Erde zu werden berufen ist. Der Sinn des מָה־אַדִּיר ist aber nicht so heilsgeschichtlich, wie der des seraphischen Trisagion Jes. 6, 3. Die Gemeinde vergegenwärtigt sich nicht die Endzeit, wo die ganze Erde der Herrlichkeit Jehova's voll sein wird, sondern betrachtet die Gegenwart in dem ihr, der Gemeinde, aufgegangenen Lichte. Der Name Gottes ist zwar noch nicht überall so erkannt und

gepriesen, wie sie*, welcher die positive Offenbarung ihn gedeutet hat, ihn erkennen und preisen kann; aber dennoch ist er allüberall auf Erden herrlich, wenn er auch ohne allen Wiederhall wäre, näml. der in der Schöpfung und ihren Werken, durch die sich Gott kundbar und kennbar und nennbar gemacht hat, ausgesprochene göttliche Name. Den Satz mit אֲשֶׁר darf man nun nicht übers.: der du deine Herrlichkeit dem Himmel anthun wollest (*quam tuam magnificentiam pone in coelis,* wie Ges. es wiedergibt), denn optativer Gebrauch des Imper. nach אשר ist unerhört, und die Annahme einer solchen syntaktischen Anomalie hilft nichts, denn sie ergibt einen dem Grundton und der Situation des Ps. zuwiderlaufenden Ged. Die von Hofm. geltend gemachte Parallele 57, 6. 12., wo der Zus. heilsgeschichtlich, darf uns nicht beirren. Der Grundged. des Ps. ist der, dass der Gott, dessen Herrlichkeit der Himmel wiederstrahlt, auch an der Erde und am Menschen sich verherrlicht hat, und die Situation des Dichters die, dass er Mond und Sterne vor Augen hat: wie könnte er da dem Himmel, dessen Herrlichkeit ihm in die Augen funkelt, Verherrlichung wünschen! Mit Ammon u. A. תְּנָה als Verkürzung von נָתְנָה wie תַּתָּה 2 S. 22, 41 = נָתַתָּה zu nehmen ist ebenso unthunlich, denn 1) ist der Ged. *quae (sc. terra) laudibus te ad coelum effert* (Mr.) im Ausdruck mehr lateinisch als hebräisch, und 2) ist er auch an sich in diesem Zus. ungehörig und zwecklos. Die RA נָתַן הוֹד עַל bed. nichts Anderes, als Majestät auf jem. legen, ihn damit bekleiden Num. 27, 20. 1 Chr. 29, 25. Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6., und eben diesen Ged., dass der Name des Gottes, der seine Glorie auf die Himmel gelegt hat (148, 13), auch hienieden herrlich ist, erwartet man. Man wird also תְּנָה, obgleich es sonst immer Form des Imper. ist, als Inf. zu fassen haben, so wie רְדָה, welches sonst auch Imper. ist, einmal Gen. 46, 3 als Inf. vorkommt, misslich allerdings, da eine Form eines V. פ״ן nicht wohl mit einer Form eines V. פ״י belegt werden kann. Ohne Zweifel aber liegt dem vorliegenden Texte und seiner Vocalisation diese Auffassung unter. תְּנָה הוֹדְךָ bed. Setzung deiner Herrlichkeit (eig. *τὸ τιθέναι τὴν δόξαν σου*) wie דֵּעָה אֶת־ה׳ Erkenntniss Jehova's Ges. §. 133, 1. Man übers.: o du dess Herrlichkeitslegung auf die Himmel ist d. i. der du diese zu der Stätte, darauf du deine Herrlichkeit gelegt, erkoren hast. Sonderbar bleibt diese Verwendung des *n. verbale.* Warum schrieb der Verfasser nicht נָתַתָּה? Hupf. entscheidet schliesslich, dass נָתַתָּה das Ursprüngliche sei. Aber תנה hat doch gar nicht das Ansehen, die Entstellung von נתתה zu sein. Eher liesse sich annehmen, dass

תְּנָה irrige Vocalisation für תָּנָה ist (denn dass תְּנָה aramaisirend s. v. a. תָּנָה sein könne, wagt auch Ew. §. 119[d] nicht anzunehmen): du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel. Das V. תנה kommt Hos. 8, 10 in der Bed. darstrecken, darreichen vor, welche nur eine Modification der Grundbed. *τείνειν* ist. Der Verbalbegriff, welcher 113, 4. 148, 13 zu denken ist, wäre dann hier ausgedrückt. Mag dies das Ursprüngliche sein, so lässt doch der vorliegende Text keine andere Fassung zu, als die oben gegebene, und der Sinn, der gar nicht zu verfehlen, bleibt, mag man תְּנָה oder תָּנָה lesen, derselbe, richtig erfasst von Hgst.: „der du mit deiner Pracht die Himmel gekrönet.“ Es folgt nun V. 3 die Begründung von V. 2[a]: auch allenthalben auf Erden trotz ihres Abstandes von den Himmeln droben ist Jehova's Name herrlich, denn selbst schon Kinder und Säuglinge verherrlichen ihn da und zwar nicht stumm und unthätig durch ihr blosses Dasein, sondern mit ihrem Munde. עוֹלֵל ist das schon reifere selbstthätig sich regende Kind, viell. von עָלַל Muthwillen treiben, ausdrücklich 1 S. 22, 19. 15, 3 unterschieden von יוֹנֵק d. i. Säugling, aber nicht *infans*, sondern, da die Hebräerinnen sehr lange zu säugen pflegten, ein kleines Kind, welches schon stammeln, schon reden kann (s. 2 Macc. 7, 27). Aus dem Munde solcher Wesen (nicht: solcher, die so gewesen)[1] hat Jehova sich עֹז gegründet. LXX übers. Lobpreis *αἶνον*. Allerdings hat עֹז zuweilen den Sinn Gotte im Lobpreis zurückgegebener Gewalt, also lobpreisender Anerkennung seiner Gewalt, aber nur mit Vv. des Gebens 29, 1. 68, 35. 96, 7. Für sich allein aber kann es das nicht bed.: es ist hier Obmacht oder Siegesmacht, die sich Gott aus ihn bekennender Kinder Munde schafft. Andere Reiche — sagt Bakius treffend — werden bestellt durch starker Riesen Fäuste, Christus (Jehova) aber braucht weder Spiess noch Schwerter, er erweitert sein herrlich Reich *per* פִּי *parvulorum*, durch

---

[1]) Hofm. wiederholt auch Schriftb. 1, 211 (1857) noch die Behauptung, dass פִּי in abgeschwächter Bed. nur der Umschreibung des Subj. diene: „aus dem was ein Kind, ein Säugling ist, aus solchem hilflosen Wesen lässt sich Gott die Macht erwachsen, durch welche er seine Siege gewinnt,“ so dass also מִפִּי etwa „aus dem Maasse“ bed. Aber das ist unmöglich, da die Bed. Maassgabe in כְּפִי und לְפִי durch die Bed. „Geheiss“ vermittelt und in מִפִּי weder im bibl. noch im nachbibl. Hebräisch erhört ist. Auch ist gar kein Grund vorhanden, den einfachen nächsten Sinn, der sich z. B. schon an den Sterbebetten vieler frommen Kinder bestätigt hat, wie er sich Mt. 21, 16 erfüllungsgeschichtlich, obwohl auch nur beispielsweise, bestätigt, zu verwischen. Es ist nicht gemeint, dass Gott aus Kindern sich Bekenner erwachsen lässt, sondern dass er Kinder, schon Kinder zu Bekennern seines Namens macht, welche den Unglauben widerlegen.

lallende Zungen.“ Diese Trutz- und Schutzmacht ist als ein festes Gebäu, עֹז als מָעוֹז (Jer. 16, 19) gedacht, zu dessen Grundlage er den Mund d. i. das Lallen der Kinder genommen hat, und zwar um seiner Widersacher willen, um zu dämpfen (הַשְׁבִּית nicht: vernichten, sondern im nächsten Sinne: zum Schweigen bringen) solche die gegen ihn und die Seinen feindlich gesinnt und von Rache beseelt sind (ebenso verbunden 44, 17). Es sind die ingrimmigen lästernden Gegner der Offenbarung gemeint. Kindermund hat Jehova diesen als überwindende Gewalt entgegengestellt. Unscheinbare natürlicherweise ohnmächtige Werkzeuge sind es, durch welche Jehova hienieden seinen Namen verherrlicht und was dieser Verherrlichung entgegen ist überwindet. Hier auf Erden sind Kinder, die der Handleitung, und Säuglinge, die der Mutterbrust bedürfen, Zeugen seiner Herrlichkeit, wie oben am Himmel frei in ihren Bahnen sich bewegende riesige Gestirne.

Von wie verschwindender Kleinheit im Vergleich mit diesen ist der Mensch und doch ist er Gegenstand der Aufmerksamkeit Gottes und Inhaber hoher gottverliehener Würde:

[4] Sehe ich deine Himmel, Werk deiner Finger,
Mond und Sterne, die du hergerichtet —
[5] Was ist der Sterbliche, dass du sein gedenkest,
Und der Menschensohn, dass du sein dich annimmst!
[6] Und hast gemacht ihn wenig untergöttlich
Und mit Herrlichkeit und Hehre ihn gekrönet.

Falsch übers. Stier: denn ich werde anschaun; כִּי ist das zeitliche hypothetische: so oft er die Himmel anblickt mit ihren unabsehbaren Räumen (was in dem Plur. שָׁמַיִם liegt), den Mond (יָרֵחַ eig. den Wandler *noctivagam* Iob 31, 25., nicht wie Mr. ableitet, יָרַח = יָרַק *subflavum esse*) und die in unendliche Fernen sich verlierenden zahllosen Sterne dahinter (כּוֹכָבִים eig. die runden, kugelförmig, sphärisch gestalteten Körper), denen Jehova an dem mit der Kunst schöpferischer Weisheit geformten Himmelsgewölbe ihre feste Stätte angewiesen (כּוֹנֵן herstellen und aufstellen): so bemächtigt sich seiner jedesmal der Gedanke: was ist der Sterbliche . . Wenn אֱנוֹשׁ auch nicht von אָנַשׁ gebrechlich s. herkommen sollte, so bez. es doch sprachgebräuchlich den Menschen von Seiten seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit, Sterblichkeit (s. 103, 15. Jes. 51, 12 u. zu Gen. 4, 26). Auch בֶּן־אָדָם ist nicht ohne eine solche Nebenbeziehung. Es ist mit Rückbez. auf עוֹלְלִים וְיֹנְקִים s. v. a. Iob. 14, 1 יְלוּד אִשָּׁה: der Mensch, der nicht wie die Gestirne Gottes unmittelbares Schöpferwerk ist, sondern durch menschliche Vermittelung, geboren vom Weibe, ins

Dasein tritt. Es ist, wie aus beiden Bezeichnungen hervorgeht, vom Menschen der Gegenwart die Rede; Hupfelds Uebers.: „dass du seiner gedachtest, näml. bei der Schöpfung“ ist falsch. Der Mensch, wie wir ihn an uns selbst und Anderen vor uns haben, dieses schwache und abhängige Wesen, ist doch unvergessen bei Gott, Gott gedenkt seiner und kümmert sich um ihn (Jer. 15, 15), Gott überlässt ihn nicht sich selbst, sondern tritt in persönlichen Verkehr mit ihm, er ist sein besonderes gnädiges Augenmerk (vgl. 144, 3 und die Parodie des Angefochtenen Iob 7, 17 f.). Erst V. 6 blickt auf die Schöpfung zurück. Hier ist וַתְּחַסְּרֵהוּ (anders als das *fut. consec.* Iob 7, 18) historisches Tempus. חִסֵּר מִן bed. an etwas mangeln, etwas gebrechen lassen, etwas entziehen (Koh. 4, 8 ich lasse es meiner Seele an Gutem d. i. Wohligem fehlen). Also: du hast dem Menschen wenig entzogen von אלהים d. i. ihn wenig gegen אלהים zurückstehn lassen. Der Mensch ist ja laut Gen. 1 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott fasst sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit“ mit den Engeln zusammen und אלהים bez. auch wirklich wenigstens einmal, näml. 97, 7., die Gottes inweltliche Wirksamkeit vermittelnden und vom Heidenthum vergötterten Gewalten, wie 1. S. 28, 13 überhaupt geisterhafte Wesen höherer Art. Die Uebers. der LXX *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους*, womit auch Trg. und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Da Gott und die Engel nicht nur in der biblischen Sprache so homonym bezeichnet, sondern auch in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott gleichsam als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefasst werden, so ist es wirklich wahrscheinlicher, dass David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluss der Engel, als dass er an Gott mit Ausschluss der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelsbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch. Die gewissermassen über die Engel erhabene Stellung, welche der Mensch dadurch einnimmt, dass er, inwiefern Geist und Materie in ihm geeinigt sind, das Band alles Geschaffenen ist, und die hoch über die Engel erhabene Stellung, welche er dadurch gewonnen, dass Gott der Erlöser Mensch geworden ist, bleiben hier ausser Betracht. Der Verf. hat nur das Eine im Sinne, dass der Mensch gegen Gott, welcher רוּחַ ist, und gegen die Engel, welche רוּחוֹת sind (Jes. 31, 3. Hebr. 1, 14), darin zurücksteht, dass er ein materielles und eben

deshalb beschränktes und sterbliches Wesen ist, wie Theodoret kurz und gut bemerkt: *τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἠλάττωται.* Das ist das מְעַט, worin sich concentrirt was ihm fehlt, dass er ein göttliches Wesen sei. Aber es ist eben nur מְעַט. Denn übrigens hat ihn Jehova mit königlicher Würde belehnt. כָּבוֹד ist die herrliche Erscheinung von Seiten ihrer Wichtigkeit und ihrer Fülle, הָדָר von Seiten ihres Glanzes, ihrer Majestät und Schönheit; הוֹד וְהָדָר 96, 6 oder auch הֲדַר כְּבוֹד הוֹד ה׳ 145, 5 Bezeichnung der göttlichen Doxa, mit deren Abbild der Mensch wie mit einer Königskrone geschmückt ist[1]. Dass תְּעַטְּרֵהוּ eine fortgehende göttliche Handlung besage, ist Verkennung des syntaktischen Verhältnisses. Das vorausgegangene *fut. conv.* stempelt auch dieses zum historischen Tempus. Auch das folg. Fut. ist, weil noch unter dieser Einwirkung stehend, historisch zu übers. Die folg. Strophe sagt, worin die gottesbildliche Doxa des Menschen besteht. Jehova hat ihn zum Herrn der Erdwelt gemacht.

> [7] **Machtest ihn herrschen über die Werke deiner Hände,**
> **Alles hast du gelegt unter seine Füsse:**
> [8] **Hürdenvieh und Rinder allzumal**
> **Und auch das Gethier der Gefilde,**
> [9] **Des Himmels Vöglein und die Fische des Meers,**
> **Was durchzieht der Meere Pfade.**

Der Mensch ist ein König und nicht ein König ohne Land, die Welt ringsum mit den Werken schöpferischer Weisheit, welche sie erfüllen, ist sein Königreich. כֹּל ist nicht allerlei, sondern alles Ew. §. 286^{e}. Das „unter die Füsse legen“ klingt wie Umschreibung des רָדָה Gen. 1, 26., welches eig. untertreten und dann beherrschen bed. Das כֹּל lautet unbeschränkt, aber die Entfaltung V. 8. 9 spricht nur von der den Menschen umgebenden Thierwelt in den Regionen des Landes, der Luft und des Wassers. Die Sprache ist hochpoëtisch. צֹנֶה von צֹנֶה (צֹנֶא Num. 32, 24) ist poetisch s. v. a. צֹאן Hürdenvieh, vom Einpferchen benannt. אֲלָפִים (im Aram., wie schon der Name des ersten Buchstabens des Alphabets zeigt, ganz gewöhnlich) ist poetisch s. v. a. בָּקָר. Das Wild, welches in Prosa (חַיַּת הָאָרֶץ (הַשָּׂדֶה heisst, führt hier den poetischen Namen בַּהֲמוֹת שָׂדָי wie Jo. 2, 22 vgl. 1, 20. 1 S. 17, 44.; שָׂדַי (*in p.* שָׂדָי) ist die Urform zu שָׂדֶה,

---

[1]) Dietrich in Ges. HW. führt הָדָר und הוֹד auf die Grundbed. brechen zurück, wie Pracht = Bracht von brechen herkomme, aber der Uebergang von brechen zu glänzen ist im Hebr. nicht nachweisbar, nur etwa von brechen zu aufblühen (פָּרַח). Die Wurzel הד (s. Fürsts Lex.) bed. „schimmern“ ohne weiteres, und הוֹד stellen wir (bis wir eines Besseren belehrt werden) mit הֵד, הֵידָד, هاد (nicht *frangere*, sondern *leniter loqui*) zus., so dass es zunächst Lob oder Ruhm bed.

welche nicht declinirt wird und dadurch collective Bed. gewonnen hat, wenn nicht viell. *aj* gleich von vorn herein Collectivendung ist Ges. §. 87, 1 c. Auch צִפּוֹר שָׁמַיִם ist gewählterer Ausdruck für עוֹף הַשָּׁמַיִם. שָׁמַיִם ist poetischer Licenz gemäss ohne Art., während הַיָּם ohne Art. zu dürftig und nicht massenhaft genug gelautet haben würde. Bei יַמִּים durfte er wieder fehlen, wie bei שָׁמַיִם. Der Gesichtskreis erweitert sich hier auf die Thierwelt des Meeres überhaupt: alles was durchzieht die Pfade (*ὑγρὰ κέλευθα* bei Homer) der Meere oder vielleicht, da der Plur. der descriptive ist, des unabsehlichen Meeres: das kleinste Gewürm bis zu dem riesigen Leviathan. Herrscht der Mensch dergestalt über alles Lebendige, das ihn umgibt, das Nächste und Fernste, selbst das scheinbar Unzähmbarste: so versteht sich von selbst, dass auch alle leblosen Creaturen seiner Umgebung ihm als ihrem Könige dienen müssen. Die Dissonanz, welche in diese Herrschaft des Menschen über die Thierwelt dadurch gekommen, dass er der Verführte eines Thieres geworden und Satan und Thier Macht über ihn bekommen, bleibt hier unberücksichtigt. Der Dichter betrachtet den Menschen im Lichte seiner schöpferischen Bestimmung.

Er hat nun bewiesen was er V. 2 ausgesprochen, dass der Name Jehova's, mit dessen Herrlichkeit die Himmel angethan sind, auch auf Erden herrlich ist. So kann er denn den Ged., mit dem er begonnen, nun als erwiesenen um so nachdrücklicher wiederholen und seinen Psalm damit besiegeln:

[10] **Jahawâh unser Herrscher,**
Wie prächtig ist dein Nam' auf all der Erde!

Gerade dieser Ps., von dem mans am wenigsten denken sollte, wird in N. T. öfter citirt und messianisch gedeutet; ja es ist unläugbar, dass die Selbstbenennung Jesu mit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wiefern sie auf die alttest. Schrift zurückgeht, nicht minder an diesen Ps. als an Dan. 7, 13 anknüpft. Die Alten meinen aber irrig, dass man dieser neutest. Beziehungen halber Christum als das eigentliche Objekt des Ps. anzusehen habe. Der Gebrauch, welchen der Verf. des Hebräerbriefs 2, 6 — 8 von V. 5 — 7 unseres Ps. macht, zeigt uns, wie die neutest. messianische Deutung vermittelt ist. Der Psalmist betrachtet den Menschen als Verherrlicher Gottes und als Gefürsteten Gottes. Dass Gott durch den Menschen auch verunehrt wird und von den Geschöpfen, über die er herrschen sollte, eine Niederlage nach der andern erleidet, lässt er unbeachtet. Aber beide Seiten der Betrachtung sind berechtigt. Einerseits erscheint das was der

Mensch durch die Schöpfung geworden auch in seiner Gegenwart noch nachwirksam, andererseits verzerrt und verkümmert. Hält man das was der Ps. sagt mit dieser Schattenseite der Wirklichkeit zusammen, nach welcher sie der Bestimmung des Menschen incongruent ist, so wird der von dem Menschen der Gegenwart handelnde zu einer Weissagung auf den Menschen der Zukunft. Diese Metamorphose erleidet der Ps. im neutest. Bewusstsein, welches mehr dem Verluste als dem Reste des Ursprünglichen zugewandt ist. Der Mittelpunkt des neutest. Bewusstseins ist ja Jesus, der Wiederbringer des Verlornen. Die der gefallenen Menschheit verloren gegangene und nur trümmerhaft verbliebene Weltherrschaft ist der durch Ihn erlösten Menschheit in voller vollendeter Wirklichkeit beschieden. Noch ist diese nicht in deren actualem Besitze, aber in Jesu thront sie schon zur Rechten Gottes. In Ihm ist die Idee der Menschheit überschwenglich d. h. nach einem noch viel höheren Massstabe, als dem bei Grundlegung der Welt angelegten verwirklicht. Er ist in die nur ein Weniges (*βραχύ τι*) unterengelische Stellung der geschaffenen Menschheit auf eine Weile (*βραχύ τι*) eingegangen, um die erlöste Menschheit überengelisch zu erhöhen. Ihm ist wirklich כֹּל so unbeschränkt wie es im Ps. lautet unterworfen: nicht blos die Thierwelt, nicht blos die Erdwelt, sondern das Weltall mit allen in ihm waltenden Mächten, den gottergebenen und gottfeindlichen, selbst der Macht des Todes 1 Cor. 15, 27 vgl. Eph. 1, 22. Deshalb ist er der ideale, zugleich aber, indem die zu seiner Menschwerdung mitgebrachte göttliche Wesenheit einen Ueberschwang über die Idee des Menschen mit sich bringt, einzigartige Mensch. Auf ihn angewendet, vertheilt sich was der Ps. vom Menschen sagt auf die beiden Stände der Erniedrigung und Erhöhung, und von der durch Ihn wiedergebornen und in Ihm sich anschauenden Menschheit nachgebetet gewinnt er einen weit über Davids Bewusstsein hinausragenden Sinn. Denn obgleich die Erlösung nicht die Schöpfungsgrenzen verrückt, sondern den Abstand des Menschen von den Gestirnen und Elohim bestehn lässt, so hat sie doch die herablassende Liebe Gottes zu den Menschen in noch viel höherer Weise, als die Schöpfung, erwiesen und den Menschen noch viel näher, als die Schöpfung, an Gestirne und Elohim hinangerückt und den Namen Gottes auf Erden in einer weit über seine Verherrlichung in der himmlischen Welt hinausreichenden Weise verherrlicht. Auch ist durch die Erlösung mehr, als zuvor, das Bekenntniss aus Kindermunde zu einem von Gott gegründeten Bollwerk geworden, dass sich daran der Widerstand der Offenbarungs-

gegner breche. Wir haben dess ein Beispiel Mt. 21, 16., wo der Herr die über den Hosiannaruf der Kinder grollenden und grimmigen Pharisäer und Schriftgelehrten auf Ps. 8, 3 verweist. Die Erlösung stellt an den Menschen vor allem die Anforderung, dass er wieder zum Kinde werde, und offenbart ihre vor Weisen und Verständigen verborgenen Geheimnisse den Unmündigen. So sind es also *μικροὶ καὶ νήπιοι*, welchen der Geist Gottes die Zunge löst, den Unglauben zu beschämen, und alles was der Ps. vom Menschen der Gegenwart sagt, wird im heilsgeschichtlichen Lichte des N. T. zu einer Weissagung auf den Menschensohn *κατ' ἐξ.* und die neue Menschheit.

PSALM IX.

Wie sich Ps. 7 an Ps. 6 exemplificirend anschloss, so Ps. 9 an Ps. 8 als ein Beispiel irdischer Verherrlichung des göttlichen Namens. Und wie schön, dass der Ps. von Jehova's auf Erden herrlichem Namen, Ps. 8, zwischen einem Ps. eingefügt ist, welcher schliesst: „Besingen will ich den Namen Jahawâh's des Höchsten“ (7, 18), und einem Ps., welcher anhebt: „Besingen will ich deinen Namen, o Höchster!“ (9, 3).

LXX sucht in das räthselhafte על־מות לבן der Ueberschrift Sinn zu bringen, indem sie *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ* (Vulg. *pro occultis filii*) übers., als ob es עַל־עֲלָמוֹת hiesse. Luther noch kecker: von der schönen (wohl eig. weissen lilienhaften) Jugend. Beides ist gegen den Text und giebt einen Sinn ohne Sinn. Das Trg. versteht unter dem בן den Zweikämpfer Goliath (= אִישׁ הַבֵּנַיִם) und einige Rabbinen halten לבן sogar für Umstellung von נבל: auf den Tod Nabals, was Hgst. erneuert hat, indem er נבל als Gesammtbez. aller nabalartigen Thoren ansieht. Alle diese und andere curiose Einfälle gehen von der falschen Meinung aus, jene Worte seien eine Inhaltsüberschrift. Sie geben aber vielmehr den Ton oder die Melodie an und zwar mit dem Stichwort des Liedes, viell. eines Volksliedes, mit welchem diese Tonweise verwachsen war. Will man die überlieferte Aussprache aufgeben, so kann jenes Lied vom Tode des filzigen Laban gehandelt oder מָוֶת לִבֵּן der Tod macht weiss begonnen haben. Aber warum soll die überlieferte Aussprache falsch sein? Es kann auch begonnen haben: „Stirb für den Sohn“ oder: „Sterben ist für ein ungerathen Kind besser als Leben.“ Das Alles ist möglich, aber ungewiss. Dieselbe Tonangabe ist dem Ps. 48 in abgekürzter Form am Schlusse beigeschrieben.

Was der Ps. von den Gojim sagt, dass sie sich in ihrer eignen Schlinge fangen, ist auch der Kritik Hitzigs passirt. Wir glauben nicht, sagt Hitz. (1, 14), dass sich von irgend anderen Ps. ein mehr alterthümliches Gepräge werde aufzeigen lassen, als von Ps. 9 u. 10; und für die früheste Zeit der Psalmendichtung, die davidische, und für David selbst als Verf. ergibt sich uns eine überwiegende Wahrscheinlichkeit. Dieser selbe Hitzig sagt von Ps. 34: „Schon die alphabetische Anordnung führt uns in die Zeiten der poetischen Spielereien, des gesunkenen Geschmacks, in die Zeit des letzten Stückes der Sprüche, oder wo Jeremia seine Klagelieder alphabetisch aufbaute.“ Wenn nun aber auch Ps. 9 u. 10 alphabetisch wären, diese beiden Ps., denen an Alterthümlichkeit nach Hitz. kaum andere gleichen, wo blieben da die Zeiten des gesunkenen Geschmacks? In der That sind Ps. 9 u. 10 alphabetisch und wir werden sie also wohl nicht hinterdrein in die Zeiten des gesunkenen Geschmacks herunterzuzerren brauchen, zumal da unter den Römern schon Ennius akrostichisch dichtete (Cicero *de divin.* II, 54 §. 111), der nicht dem bleiernen, sondern dem eisernen Zeitalter angehört, aus welchem das goldene sich erst herausbildete, und unsere ältesten germanischen Heldenlieder in das Gewand der Alliteration (des Stabreims) gekleidet sind, welche von Vilmar die eigenthümlichste und grossartigste Form genannt wird, die der dichterische Geist unseres Volkes geschaffen hat. Ich habe anderwärts gezeigt, dass die alphabetische Form keineswegs ein kleinliches Ersatzmittel für den entflohenen Geist der Poesie ist und dass selbst der frischeste und gewaltigste Strom der Empfindung es nicht verschmäht, den Buchstaben des Alphabets entlang sich zu ergiessen. Die alphabetische Form ist nicht blos eine Zugabe für das Auge, ein äusserer Zierrath, sondern der Lehrdichter betrachtet die Reihe der Sprachelemente wie die Treppe, auf welcher er den Schüler zum Heiligthum der Weisheit hinaufführt oder als den vielfächerigen Schrein, in den er die Perlen seiner Weisheitslehren hineinlegt, und der Lyriker als die Claviatur, auf welcher er alle Tasten greift, um seine Empfindungen erschöpfend auszudrücken. Wenn also unter den acht alphabetischen Ps. des Psalters (9. 10. 25. 34. 111. 112. 119. 145) vier die Aufschrift לדוד tragen (9. 25. 34. 145), so werden wir sie nicht schon deshalb für nichtdavidisch halten, weil sie alphabetisch sind.

Wie sich der anonyme Ps. 10 zu Ps. 9 verhält, darüber ist hier noch nicht zu sprechen, da dem Ps. 9 nichts an innerer Rundung gebricht. Er ist durch und durch hymnisch. Dass er V. 14 aus Dank

in Bitte übergehe, beruht, wie wir sehen werden, auf Missverstand. Es ist ein durchaus nationales Siegesdanklied Davids aus der Zeit, wo Jehova schon auf Zion thronte, also aus der Zeit nach Einholung der Bundeslade. Ist es nach siegreicher Beendigung des syrisch-ammonitischen Krieges oder nach einem der siegreichen Kämpfe Davids mit den Philistern gesungen? — wir wissen es nicht, indess ist, dass vorzugsweise unter גוים die Philister zu verstehen seien, mit Recht von Hitz. für mehr als wahrscheinlich erkannt worden.

In der ersten Strophe, der normativen, ist die akrostichische Form möglichst stark aufgetragen. Es sind vier Zeilen, deren jede mit א beginnt, das Vorspiel des Liedes. Der Sänger erweckt sich selbst zu freudigem Preise Jehova's:

[2] Anerkennen Jahawâh mit ganzem Herzen,
Aufzählen will ich alle deine Wunder —
[3] Aufgeheitert jubeln in dir,
Aufspielen deinem Namen, o Höchster!

Mit seinem ganzen Herzen (138, 1) d. i. mit Betheiligung aller im Herzen concentrirten Geistes- und Seelenkräfte will er Gott anerkennendes dankendes Bekenntniss bringen und seine über menschliches Bitten und Verstehen hinausliegenden Thatbeweise erzählen (26, 7), will in Jehova als seiner Erfreuung Grund und seiner Freude Bereiche sich freuen und frohlocken und mit Mund und Harfe den Namen des Höchsten besingen, dessen Schriftzüge seine so eben erlebten Grossthaten sind.

Die folgende Strophe mit ב bezeichnet den Anlass näher:

[4] Beim Weichen meiner Feinde rückwärts,
Ihrem Hinsturz und Untergang vor deinem Zornblick.
[5] Denn durchgesetzt hast du mein Recht und meinen Anspruch,
Bist hingesessen auf den Richtstuhl, ein gerechter Richter.

Die Präp. בְּ ist hier zeit- und grundangebend zugleich (wie z. B. 2 Chr. 28, 6), lat. *recedentibus hostibus meis retro.* אָחוֹר dient dem Begriffe des Zurückgeschlagenwerdens zur Verstärkung wie 56, 10 vgl. 44, 11, wie auch im Lat. Vv. mit *re* durch *retro* verstärkt werden. In die Stelle der Infinitivconstr. treten V. 4^b *vv. finita* ein nach Ges. §. 133 Anm. 2, hier präsentisch gemeinte Futt., wie 2 Chr. 16, 7 ein perfektisch gemeintes Prät. מִן von מִפָּנֶיךָ ist das der Ursache, von wo die Wirkung ausgeht. Es ist im Gegens. zum lichtspendenden Liebesantlitz Gottes sein Zornantlitz gemeint, dessen Blicke seine Feinde wie Brennstoff in Brand setzen 21, 10. Jetzt wo das geschieht und weil es geschieht, will er Gott lobsingen. Der präsentische Ausdruck zeigt, dass der Ps. unmittelbar nach erhaltenem Siege,

während die für die Geschlagenen verderblichen Folgen noch fortdauern, gedichtet ist. Der Sieg selbst ist eine richterliche That Jehova's gewesen. Das Recht מִשְׁפָּט Jemandes vollziehen, den Rechtsstreit, Rechtsanspruch דִּין (140, 13) Jemandes vollführen ist s. v. a. ihm und seiner guten Sache zu ihrem Rechte verhelfen. Ohne Suff. stehen die RA auch in strafrichterlichem Sinne (s. Hupf.). Jehova hat sich gesetzt auf den Richterstuhl als Gerechtigkeits-Richter (wie Jer. 11, 20) d. i. als Richter, dessen richterliches Handeln Gerechtigkeit ist[1], und hat für ihn entschieden. יָשַׁב לְ bed. sich setzen auf, יָשַׁב עַל sitzen auf . . 47, 9.

Die Strophe mit ג, die viell. auch ד und ה vertreten soll, setzt die Begründung der V. 4 angegebenen Dankesursache fort. In der Uebers. folge ich der Buchstabenfolge des hebr. Alphabets.

6 Graus'test Völker an, verderbtest den Frevler,
Ihren Namen löschtest du auf immer und ewig.
7 Hin sind die Feinde, wandellose Trümmer,
Und Städte, von dir entwurzelt, mit dén, ja denen ist's spurlos aus.

Die so eben erlebte Gerichtsthat Gottes wird nicht vereinzelt gefeiert, sondern im Zus. und gleichsam als Facit vieler anderer, die ihr vorausgegangen. Verhält es sich so, so lässt sich bei V. 5, vorzugsweise wenigstens, mit Hgst. an die seit der mosaischen Zeit mit „Austilgung ihres Gedächtnisses" bedrohten (Ex. 17, 14. Dt. 25, 19 vgl. Num. 24, 20) Amalekiter denken. Das Bedräuen wird von Hupf. richtig als umgekehrtes Fiat angesehen: als Allmachtswort, welches zerstört, im Untersch. vom Allmachtsworte, welches schafft. רָשָׁע ist nicht collektiv: es ist der Böse, in welchem das Böse ähnlicherweise menschlich gipfelt, wie geistisch im Satan. וָעֶד ist geschärfte Pausalform für וָעַד[2]. In V. 6 ist הָאוֹיֵב nicht Vocativ, da, wie נָתַשְׁתָּ zeigt, die Anrede Jehova's festgehalten ist; der zweite Halbvers kann nicht meinen: du, o Feind, hast deine eignen Städte spurlos zerstört, näml. durch Israels Herausforderung (Hitz.), denn ein geschraubterer Ged. lässt sich gar nicht denken. Eher könnte האויב *nom. abs.* sein: „der Feind — aus ists mit seinen Zerstörungen auf immer," aber dagegen, dass חָרְבָה nie aktive, immer nur zuständliche Bed. hat, oder: „der Feind — fertig sind Trümmer auf immer," aber dagegen,

---

[1]) Auch Spr. 8, 16 ist wahrsch. mit Nurzi nach Trg. Syr. und alten Codd. כָּל־שֹׁפְטֵי צֶדֶק zu lesen; wenigstens ist dies neben כל־שפטי אָרֶץ eine alte sinngemässe Variante.

[2]) s. über dieses וָעֶד mit Segol (פתח קטן) Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 487 f.

dass תַּמּוּ mit dem Subj. *ruinae* die Bed. aufhören näher legt, als die Bed. vollendet sein; übrigens vermisst man bei beiden Auffassungen das zurückbezügliche Pron. (חָרְבוֹתָיו), vgl. dagegen z. B. 18, 31. Das Einfachste ist, mit Hupf. הָאוֹיֵב תַּמּוּ zusammenzunehmen: die Feinde sind vernichtet, תַּמּוּ wird auch sonst mit singularischem collectiven Subj. verbunden z. B. Jes. 16, 4., hier steht es voraus, wie הָאֹרֵב Richt. 20, 37. Dazu ist חֳרָבוֹת לָנֶצַח Nom. des Produkts, dem Acc. des Produkts bei Vv. des Machens entsprechend: die Feinde sind vernichtet zu ewigen Trümmern d. i. so dass sie solche geworden. Im zweiten Halbvers ist נתשׁת elliptischer Beziehungssatz zu וְעָרִים (von עִיר Stadt, nicht von עָר in der seltenen Bed. Feind), welches als *nom. abs.* voraussteht. Hier fehlt denn auch nicht das zurückbezügliche Pron., welches sogar nach der Regel Ges. §. 121, 3 durch das beigefügte הֵמָּה (vgl. Num. 14, 32. 1 S. 20, 42. Spr. 22, 19. 23, 15. Ez. 34, 11) auffällig verstärkt ist. Hupf. meint, es könnten allenfalls die Feinde selbst und die Städte einander entgegengesetzt sein. Olsh. aber findet die so nachdrucksvolle Redeweise hier ganz unveranlasst. Keins von beiden ist richtig. Das verdoppelte Pron. entspricht dem „du" von נתשׁת. Was Jehova zerstört, das ist und bleibt zerstört. Die Städte, die er wie mit der Wurzel aus dem Boden gerissen, deren, ja deren Gedächtniss ist untergegangen. Sie haben Namen und Bedeutung in der Geschichte unwiederbringlich verloren.

Vernichtung hat die Feinde getroffen, während Jehova der Ewigbleibende und aller Welt Richter ist, wie ו-Strophe sagt, wenn nicht viell. diese, mit dem Gottesnamen ה beginnend, die ה-Str. sein soll (Hupf.), was mir aber minder wahrsch.:

[8] **Wogegen Jahawâh auf ewig thronet,**
Aufgestellt hat er zu Gericht seinen Stuhl.
[9] **Und Er wird richten den Erdkreis in Gerechtigkeit,**
Urteln Nationen in Geradheit.

Das V. יָשַׁב in der allgemeinen Bed. bleiben zu fassen ist hier so unnöthig als 29, 10. Von Gott wird nicht יָשַׁב, sondern עָמַד (bestehen) in dieser Bed. gebraucht. Alles was ihm entgegen ist nimmt ein Ende mit Schrecken, Er hingegen thront oder (was im Fut. liegt) bleibt thronen auf ewig und zwar als Richter: für den Zweck des Gerichts hat er seinen Thronsitz zurechtgestellt. Derselbe Gott, welcher so eben bewiesen, dass er lebt und waltet, wird ein viel allgemeineres strenges und unparteiliches Völkergericht halten. תֵּבֵל ein ausschliesslich poetisches und immer artikelloses Wort bed. zunächst wohl (im Untersch. von אֶרֶץ dem Erdkörper und אֲדָמָה dem

Erdboden) die fruchtbare Erdoberfläche (von יָבַל hervorbringen), also s. v. a. *οἰκουμένη*. Es ist das Endgericht gemeint, welches in allen vorgängigen Gerichten sich ankündigt und verbürgt. In jüngeren Ps. wiederholt sich diese davidische Aussage des künftigen.

So die Völker richtend erweist sich Jehova, wie eine zweite ו-Strophe sagt, als Hort und Hülfe der Seinen:

[10] Werde denn Jahawâh Veste dem Bedrückten,
Veste für Lagen der Beklemmniss,
[11] Und trauen mögen in dich die Kenner deines Namens,
Weil du nicht verlassen die Fragenden nach dir, Jahawâh.

Die Jussivform וִיהִי (Ges. §. 128, 2) lässt sich in der nächstliegenden Bed. *et sit* fassen, obwohl auch *et erit* und *ut sit* nicht unstatthaft sind. Der Sänger wünscht, dass, indem Gott die Welt richtet, sich auch die andere Seite dieses Gerichts, die Rettung der Seinen, verwirklichen möge. מִשְׂגָּב ein hoher steiler Ort, wo man der Gefahr entrückt ist, ist ein dem David aus den Erlebnissen seiner Verfolgungszeit nahegelegenes Bild. דַּךְ (*in p.* דָּךְ) ist eig. der welcher sich in zermalmtem Zustande befindet (von דָּכַךְ = דָּכָא, דָּכָה zermalmen, דָּקַק pulverisiren), also der aufs äusserste, bis zur Zerdrückung, Erdrückte. Parallel ist לְעִתּוֹת בַּצָּרָה, welches durchaus nicht s. v. a. בְּעֵת צָרָה Jes. 33, 2 ist. Denn לְ ist, nach dem Parallelismus zu schliessen, nicht Präp. der Zeit (wenn es auch 10, 1 solche ist), sondern *dat. commodi*; עִתּוֹת bez. im Untersch. von עֵת die Zeitlagen, Zeitverhältnisse, Lebensgeschicke 31, 16, und בַּצָּרָה ist nicht צָרָה mit בְּ, was einen unpassenden und zwecklos umständlichen Ausdruck gibt, sondern Ein Wort, von בִּצֵּר wie בַּקָּשָׁה von בִּקֵּשׁ gebildet, eig. Abschneidung oder Abgeschnittensein d. i. entweder Sperre, bes. Regenlosigkeit, oder Klemme, in welcher die Aussicht auf Befreiung abgeschnitten ist. Indem Gott für solche Lebensumstände der Hoffnungslosigkeit d. i. die darin Befindlichen schliessliches Asyl wird, befestigt, erfrischt, erneut sich das Vertrauen der Seinen. Die seinen Namen kennen, denen hat er seinen Inhalt nun thatsächlich und vollkommen erschlossen und die nach ihm fragen (דָּרַשׁ *studere*, בִּקֵּשׁ *quaerere*), haben nun erfahren, dass auch er sie nicht vergisst, sondern sich macht- und gnadenvoll zu ihnen bekennt.

So fordert denn die ז-Strophe zum Lobpreis eines solchen Gottes auf, der so gethan hat und thun wird. Da die deutsche Sprache kein ז (das sanfte französische *z*) hat, so muss die Uebers. sich mit einem ſ begnügen:

[12] Singt Lob Jahawâh, dem Zion Bewohnenden,
Verkündigt unter den Völkern seine Thaten,

[13] **Dass der Bluträcher jener gedacht hat,**
Nicht vergessen der Dulder Schreien.

Die Aufforderung enthält eine sittliche Forderung und ergeht also an Alle und Jeden. Jehova der allüberall zu Preisende heisst יֹשֵׁב צִיּוֹן, was nicht bed.: der Thronende Zions, sondern nach der accusativischen Constr. Ges. §. 138, 1: der Zion Bewohnende. So heisst er seit sein irdischer Thron, die Bundeslade, auf dem Schlossberge Jerusalems zu stehen gekommen 76, 3; es ist sein Beiname in der Periode des vorbildlichen Königthums der Verheissung. Dass das Heil Jehova's von Zion aus aller Welt, auch der ausserisraelitischen, zu ihrem Heile kund werden soll, ist, wie wir hier und anderwärts sehen, eine schon in den davidischen Ps. pulsirende Idee; die spätere Prophetie schaut ihre Verwirklichung in grösseren zukunftgeschichtlichen Zusammenhängen. Was den Völkern verkündigt werden soll, heisst עֲלִילוֹתָיו, seit dem Liede Hanna's 1 S. 2, 3 in Ps. und Proph. Bezeichnung der *magnalia Dei.* Mit כִּי *quod* V. 13 wird der Gegenstand der Verkündigung inhaltlich entfaltet. Die Prät. sind eigentliche Perfecta; die That Gottes ist ja die Voraussetzung der Gott ihrethalben anpreisenden Predigt. Sie besteht in Rächung und Rettung der *ecclesia pressa.* אוֹתָם weist auf die V. 11 näher Bezeichneten zurück. Im Parallelgliede werden sie nach dem Chethib עֲנִיִּים, nach dem Keri עֲנָוִים genannt. Beide Wörter wechseln auch sonst, indem das Keri bald dieses bald jenes dem im Texte stehenden substituirt. Sie gehen beide auf עָנָה sich beugen (senken Jes. 25, 5) zurück, sind aber nicht, wie Hupf. beweisen will, von einerlei, sondern nur verwandter Bed. Dem N. עָנָו (vgl. שָׁלֵו) liegt ja die neutrische Bed. des V. unter, wie das Subst. עֲנָוָה zeigt, welches nicht das Leiden, sondern die Leidentlichkeit d. i. Demuth und Sanftmuth bed., und das N. עָנִי ist passivisch, bed. also nicht, wie עָנָו, den im Zustande innerer Beugung עֲנָוָה, sondern den im Zustande der Gebeugtheit durch Leidenswiderfahrnisse עֳנִי Befindlichen. Weil man aber in der Leidensschule das mit עֲנָוָה bezeichnete Tugendpaar sich aneignet, so verbindet sich auch mit עָנִי, aber nur *connotative*, der Begriff der durch Leidensverhängnisse erzielten und mit einem leidenvollen Leben eher als einem weltlich glücklichen verbundenen sittlichen Innerlichkeit, welche, wie Num. 12, 3 zeigt, eig. עָנָו (*ταπεινός* u. *πραΰς*) bez. An u. St. wie auch anderwärts, ist deshalb עֲנִיִּים ebenso passend als עֲנָוִים [1]; das Keri beruht in solchen Fällen gewiss

[1]) s. Hitzig zu Spr. 3, 34: „עָנִי gebeugt hat auch die Bed. von עָנָו sich beugend an sich genommen.“

nicht auf bloser Willkür, sondern auf Unsicherheit der handschr. und mündlichen Ueberlieferung. Es soll über Israel hinaus in der Völkerwelt verkündigt werden, dass der Bluträcher דֹּרֵשׁ דָּמִים jener, seiner דֹּרְשִׁים, gedacht und sich also um sie so angelegentlich bekümmert hat, als sie um ihn; דָּמִים bed. immer gewaltsam und unnatürlich verströmtes Menschenblut, der Plur. geht weder auf die Masse noch auf die einzelnen Tropfen, es ist der von Dietrich, Abh. S. 40 besprochene Plur. des Produkts; דָּרַשׁ etwas das jem. verderbt hat von ihm zurückfordern und also Rechenschaft, Ersatz, Genugthuung dafür fordern Gen. 9, 5, dann geradezu ahnden 2 Chr. 24, 22.

Wie das schreiende Gebet der Leidengeübten עֲנִיִּים oder der Dulder עֲנָוִים lautete, vergegenwärtigt uns die ח-Strophe:

[14] „Hold sei mir, o sieh mein Leid von meinen Hassern,
„Mein Emporrichter von des Todes Thoren,
[15] „Dass ich könn' erzählen all deinen Ruhm,
„In der Zionstochter Thoren jubeln ob deines Heiles.

Da was hier erfleht wird im Vorausgegangenen und Nachfolgenden als Erlebtes erscheint, so zerstört man den einheitlichen hymnischen Charakter des Ps., wenn man diese Strophe als gegenwärtiges Gebet Davids fasst; sie vergegenwärtigt, wie vor der nun erlebten Rettung die Gefährdeten zu Jehova schrieen. Statt des überall sonst gebräuchlichen חָנֵּנִי ist mit Absicht die aufgelöste und gleichsam zitternde Form חָנְנֵנִי gewählt, nach anderer *LA* חַנְנֵנִי, was von jüd. Gramm. für *imper. Pi.*, von Ew. §. 251[c] richtiger für *imper. Kal* von dessen intr. Form חָנֵן gehalten wird. מְרוֹמְמִי ist Vocat. Die Todesthore d. i. die Thore des Todtenreiches (שְׁאוֹל Jes. 38, 10) sind in der Tiefe; wer in Todesgefahr ist, ist zu ihnen hinabgesunken; wer der Todesgefahr entrissen wird, wird emporgehoben, dass sie ihn nicht verschlingen und sich hinter ihm schliessen. Zu dem Gott, welcher dem Tode entrücken kann, schrie die schon hart an den Todesthoren befindliche Gemeinde. Ihr letztes Absehn ging dabei auf Gottes Verherrlichung. Die singul. Form mit Pluralsuff. תְּהִלָּתֶיךָ, wie שִׂנְאָתֶיךָ Ez. 35, 11 erklärt sich viell. daraus, dass תְּהִלָּה collectivisch gefasst sein will, wenn nicht vielmehr im unvocalisirten Texte das י die Pausalaussprache mit Segôl anzeigte (Hitz. zu Spr. 6, 3). Den unterirdischen Todesthoren stehen die oberirdischen Thore der Tochter Zions entgegen. Ist צִיּוֹן *gen. originis*, so ist die Tochter Zions die Bevölkerung, welche sich zu Zion wie die Tochter zur Mutter verhält; ist es *gen. appositionis* (Ges. §. 116, 5), so ist die Tochter Zions oder die Tochter Zion die in kindlichem, bräutlichem,

ehelichem Verhältniss zu Jehova stehende Gemeinde, das als Weib personificirte Volk Gottes. In den Thoren der Zionstochter ist jedenfalls s. v. a. vor allem Volke Gottes 116, 14; denn die Thore sind die Orte der öffentlichen Zusammenkünfte und Verhandlungen. Von himmlischen Lobliedern der Seligen weiss das alttest. Bewusstsein dieser Zeit noch nichts. Jenseit des Grabes ist der stumme Tod. Will die Gemeinde loben, so muss sie leben, ohne zu sterben.

Und sie kann loben, wie die ט-Strophe sagt, denn sie ist dem Tode entrückt, und die ihr den Tod ansannen, sind dem Tode verfallen:

> [16] **Tauchen mussten Völker in selbstgemachte Grube,**
> **In dem Garn, so sie bargen, wurde gepackt ihr Fuss.**
> [17] **Kund that sich Jahawâh: Gericht hielt er,**
> **In eigner Hände Werk verstrickend den Frevler.**
> *(Saitenspiel Forte)*

Nachdem wir die Str. ח als Vergegenwärtigung der früheren צַעֲקַת עֲנִיִּים gefasst, brauchen wir vor dieser nun nicht mit Seb. Schmidt *dicendo* oder *dicturus* hinzuzudenken, sondern es setzen sich die der Str. ח vorausgegangenen Prät. fort, welche das eben Erlebte feiern. Dem Relativsatz ohne Relativum עָשׂוּ (vgl. יִפְעָל 7, 16) entspricht im Parallelgl. der Relativsatz mit alterthümlichem Relativum זוּ טָמָנוּ (Pausalform bei *Rebia geresch.*); die Verbindung des זוּ mit רֶשֶׁת durch Makkef ist mit Hupf. daraus zu erklären, dass die Punktatoren das urspr. demonstrative זוּ (Ges. §. 34) als Demonstr. ansahen: in das Netz da, das sie verborgen. In V. 17 lese man nicht נוֹדָע mit Kamez: kund ist Jehova (*part. Ni.*), sondern נוֹדַע kund hat sich gemacht (3 *p. pr. Ni.* in reflex. Bed. wie Ez. 38, 23). Wodurch er sich zu erkennen gegeben, wird sofort gesagt: er hat Gericht gehalten oder Recht exequirt, indem er den Frevler (רָשָׁע wie V. 6) verstrickte in seinem eignen schlau und beharrlich zu Israels Verderben angelegten Werke. So schon Gussetius; נוֹקֵשׁ ist *prt. Kal* von נָקַשׁ (*Ni.* נִקַּשׁ) = יָקֹשׁ (*Ni.* נוֹקַשׁ). Dass נוֹקַשׁ *Ni.* = נוֹקַשׁ sei, wie נָמַס Ez. 21, 12 = נָמַס (Ew. §. 140[a]), ist nicht wahrsch. Man übers. aber nicht mit Ges. Hgst.: „in seiner Hände Werk verstrickt sich der Frevler“; die intr. Fassung ist misslich und überdies passt ein Präs. gar nicht. Subj. ist Jehova: er verstrickte den Frevler in den von diesem selbst gestrickten Netze. Es steigert sich hier wie סלה fordert, die begleitende Musik und zwar, wie die Verbindung הגיון סלה anzeigt, das Spiel der Saiteninstrumente (92, 4). Das Loblied schwebt hier auf der Höhe des Triumphes.

Wie aber V. 8 ff. von der gegenwärtig erlebten Gerichtsthat Jehova's sich die Aussicht auf ein letztes allgemeines Gericht eröffnete, so geht auch hier der lobpreisende Rückblick auf das eben Geschehene in zuversichtliche Anschauung des Künftigen über, welches dadurch verbürgt ist:

[18] Jäh hinab zur Hölle werden die Frevler fahren,
Alle Heiden, die Gottesvergessnen.
[19] Denn nicht wird auf immer vergessen der Arme —
Ists mit der Leidvollen Hoffnung aus auf ewig.

In יָשׁוּבוּ ist mit Hupf. der Begriff der Rückkehr festzuhalten; Auflösung in Staub, Versenkung in das Nichts (*redactio in pulverem, in nihilum*) ist Rückkehr des Menschen, des aus Staub gebildeten, des aus dem Nichts ins Dasein gerufenen, in seinen ursprünglichen Zustand; das Sterben ist Rückkehr zum Staube 104, 29 vgl. Gen. 3, 19 und heisst hier Rückkehr in die Scheôl wie Iob 30, 23 Rückkehr in den Tod und 90, 3 Rückkehr in Atomen-Zustand, inwiefern der Zustand des Schattendaseins im Hades, der Zustand des Abgelebtseins, der Zustand der Verwesung gewissermassen Repristination dessen ist, was der Mensch war ehe er wurde, wobei zu bedenken ist, dass שְׁאוֹל Synonym von Staub und Grab ist, weil dieser Sammelort der dem Tode verfallenen Menschen als im Erdinnern befindlich vorgestellt wird. Die Heiden heissen שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (zuständlicher als שֹׁכְחֵי 50, 22), denn Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, dass sie um ihn nicht wissen könnten, ihre Gottentfremdung ist selbstverschuldete Gottvergessenheit, von der sie sich zu Gott bekehren sollten (Jes. 19, 22). Weil sie das aber nicht thun und sogar dem Volk und dem Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung feindlich entgegentreten, so werden sie zur Erde und zwar zum Hades zurückkehren müssen, damit die von ihnen bedrohte und verfolgte Gemeinde den ersehnten Frieden, die verheissene Herrschaft gewinne. Zu diesem armen elenden Gemeinlein wird sich Jehova schliesslich bekennen, und wenn sich deren Hoffnung auch zum Untergange neigt, indem sie immer und immer wieder unerfüllt bleibt, so geht es doch so nicht auf ewig fort. Das stark betonte לֹא beherrscht beide Glieder von V. 19. Ueber dieses Fortwirken des Verneinungsworts s. Ges. §. 152, 3.

Auf Grund der durch die erlebte Gerichtsthat verbürgten Hoffnung erhebt sich nun im Hinblick auf die noch immer bedrohte und bedrängte Lage der mitten in die Heidenwelt hineingestellten Gemeinde die kühne sehnliche Bitte:

[20] **Komm', o Jahawâh, nicht trotze der Sterbliche,**
Mögen gerichtet werden Heiden vor deinem Antlitz!
[21] **Schrecken flöss', o Jahawâh, ihnen ein,**
Dass die Heiden erkennen: Sterbliche sei'n sie!
(Forte)

Von ר springt der Dichter zu ק über und ungewiss bleibt es, ob שׁ von שִׁיתָה eine besondere שׁ-Strophe vertreten soll, wenn nicht viell. ק Stellvertreter des zu erwartenden כ und also שׁ bedeutunglos ist. Das aus Mose's Munde (Num. 10, 35) genommene קוּמָה (3, 8. 7, 7) habe ich, um den akrostichischen Buchstaben auszudrücken, „komme" übers.; Jehova steht auf, er kommt, er erscheint — das sind im A. T. sinnverwandte Ausdrücke, welche alle auf ein schliessliches persönliches und zwar sichtbar persönliches Eingreifen Gottes in die Menschengeschichte, aus welcher er sich jetzt wie in den Ruhestand der Unsichtbarkeit zurückgezogen, hinausweisen. Falsch übers. Hupf. u. A. „nicht erstarke der Mensch"; das V. עָזַז bed. nicht allein stark s. oder werden, sondern auch sich stark, gewaltig, gewalthaberisch fühlen und gebahren, also: trotzen 52, 9., wie auch das Adj. עַז in der Bed. trotzig, frech (nachbibl. עַזּוּת Unverschämtheit) gebraucht wird. אֱנוֹשׁ ist, wie 2 Chr. 14, 10., der Gotte gegenüber ohnmächtige, in sich selbst hinfällige Mensch. Dass der Mensch — bemerkt Hgst. treffend — dessen Name schon Schwachheit ist, seine Kraft geltend macht, ist ein unerträgliches Quidproquo. Dieser Anmassung, bittet David, möge Gott steuern, indem er aufsteht und sich in der ganzen Grösse seiner Allmacht zeigt, nachdem seine Langmuth den in ihrer Ohnmacht Uebermüthigen so lange als Machtlosigkeit erschienen ist. Er soll aufstehn als Weltrichter, die Völker richtend, indem diese vor ihm erscheinen und gleichsam defiliren müssen (עַל־פָּנֶיךָ). Er soll den Völkern, des Volkes Gottes Feinden, setzen מוֹרָה. Die Bed. Scheermesser giebt ein zusammenhangswidriges Bild; die von Hitz. vorgeschlagene Bed. Schranke ist unbelegbar; die Bed. Meister (LXX Syr. Vulg. Lth.) beruht auf der falschen Lesung מוֹרֶה — dagegen ist מוֹרָה als ungenaue Schreibung für מוֹרָא (viell. mit dem Nebensinn eines lehrreichen Schreckensexempels) so passend als möglich. Dass שִׁית לְ s. v. a. שִׁית עַל sei, braucht man nicht anzunehmen. Auch 21, 4. 132, 11 ist לְ nicht = עַל; die Vorstellung ist eine etwas andere. Es ist weder gesagt, dass Gott sie von Schrecken überkommen lassen (עַל), noch dass er Schrecken in sie (בְּ) hineinversetzen, sondern dass er ihnen (לְ) einen Schrecken setzen soll, so dass sie diesen zu ihrem Erschrecken vor sich haben und, wie das eventuelle Fut. sagt, zu erfahren bekommen

(Hos. 9, 7), sie seien sterbliche Menschen. Auf יֵדְעוּ folgt, wie 50, 21. Gen. 12, 13. Am. 5, 12., direkte Rede ohne כִּי oder אֲשֶׁר. Und סֶּלָה hat *Dag. forte conj.* (Ges. §. 20, 2), weil es von der Punktation irrig als Textbestandtheil gefasst wird.

PSALM X.

Dieser Ps. und Ps. 33 sind die einzigen anonymen im 1. Psalmbuch. Mit Ps. 10 hat es aber eine eigne Bewandtniss. Die LXX schreibt ihn mit Ps. 9 zu Einem Ps. zusammen und nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Denn vorausgesetzt, dass die Str. ק, mit welcher Ps. 9 schliesst, eine auf die Str. י zu erwartende Str. כ vertritt, so setzt Ps. 10, mit ל beginnend, die Buchstabenfolge fort. Auf diese ל-Str. folgen zwar dann Strophen ohne Ordnungsbuchstaben, aber genau so viel als zwischen ל und ק, ר, שׁ, ת, womit die vier letzten Str. des Ps. beginnen, Buchstaben liegen, also **6**, den Buchst. מ, נ, ס, ע, פ, צ entsprechend, welche nicht akrostichisch vertreten sind. Dazu kommt, dass Ps. 9 u. 10 durch seltene Ausdrücke, wie לְעִתּוֹת בַּצָּרָה und דַּךְ, durch gleichsinnigen Wortgebrauch, wie אֱנוֹשׁ und גּוֹיִם, durch hervorstechende Gedanken, wie „Jehova vergisst nicht“ und „Stehe auf!“ durch stylistische Merkmale, wie Gebrauch der *oratio directa* für *obliqua* 9, 21. 10, 13 einander innigst verwandt sind. Und doch ist es unmöglich, dass die zwei Ps. nur Einer seien. Sie sind bei aller Gemeinsamkeit des Gepräges doch auch grundverschieden. Ps. 9 ist ein Dankps., Ps. 10 ein Bittps. In diesem tritt das Ich des Sängers, welches in jenem hervortritt, gänzlich zurück. Die Feinde, für deren Niederlage Ps. 9 dankt und auf deren schliessliche Beseitigung er ausschaut, sind גּוֹיִם, also auswärtige, während in Ps. 10 einheimische Apostaten und Verfolger im Vordergrund stehen und גּוים nur in den beiden Schlussstr. erwähnt werden. Auch in der Form sind die zwei Ps. insofern verschieden, als Ps. 10 kein Zeichen musikalischer Bestimmung enthält und der rein tetrastichische Strophenbau des Ps. 9 in Ps. 10 verlassen ist; der mittlere Theil ist eine Mischung von drei- und vierzeiligen Strophen. Und fehlt denn dem Ps. 9 etwas an innerer Vollendung? Liest man ihn mit Ps. 10 *uno tenore* zus., so wird dieser zu einem ihn verunstaltenden Schweife. Es ist nur zweierlei möglich: entweder ist Ps. 10 ein von David selbst oder es ist ein von einem anderen Dichter verfasstes und durch Fortführung der alphabetischen Reihe eng angeschlossenes Seitenstück zu Ps. 9; denn die Vermu-

thung Olshausens, der mittlere Theil sei eine jüngere Ergänzung des verloren gegangenen ursprünglichen, hat sowohl die Alterthümlichkeit und Originalität der vermeintlichen Ergänzung, als dies gegen sich, dass der Ton des mittleren Theils schon in der 1. Str. angeschlagen wird. Da nun aber das nachbildnerische Verhältniss, in welchem Ps. 10 zu Ps. 9 steht, eher auf zwei Verf., als auf Einen führt, so entscheiden wir uns dafür, dass Ps. 10 das mit Ps. 9 gepaarte Werk eines ungenannten Dichters ist, den wir aber nicht gerade für einen viel jüngeren halten dürfen, denn, wie Ps. 11 u. 12 zeigen, kann er recht wohl aus dem Sittenverderben der davidischen Zeit heraus geschrieben sein. Die harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuths über sittliche Greuel, für welche die Sprache gleichsam keine Worte hat, vernehmen wir auch sonst in Psalmen Davids und seiner Zeit, jenen Ps., die wir Psalmen in grollendem Styl zu nennen pflegen.

Der Ps. beginnt mit der klagenden Frage, warum Jehova mit Rettung seiner bedrängten Frommen säume:

[1] Lang, wie lang, Jahawâh, stehst du ferne,
Verhüllest dich zu Zeiten der Beklemmniss!?
[2] Durch Frevlers Hochmuth wirds heiss dem Leidvollen,
Werden gefangen in Anschlägen, so sie ausgedacht.

In der Uebers. ist לָמָּה so wiedergegeben, als ob es עַד־מָתַי hiesse; die zwei Fragwörter sind in solchen Fragen sinnverwandt, es ist nicht zweifelndes Murren, welches sich darin ausdrückt, sondern sehnliches Verlangen, dass Gott nicht säume, sich so zu bethätigen, wie es sein Wesen und seine Zusage fordern. לָמָּה ist zu nachdrücklicher Hervorhebung des Gottesnamens und um selbst nachdrücklicher zu lauten (s. Hupf.) oxytonirt. Der Dichter fragt, warum doch Jehova bei den gegenwärtigen drangsalvollen Zeiten oder vielmehr Zeitverhältnissen wie ein müssiger Zuschauer in der Ferne stehe (בְּרָחוֹק nur hier statt des sonst üblichen מֵרָחוֹק) und warum er verhülle, näml. seine Augen, wie um die Drangsal der Seinen nicht zu sehen, oder auch seine Ohren (Thren. 3, 56), wie um ihr Flehen nicht zu hören. Denn durch die übermüthige Behandlung des Gottlosen brennt der Elende, nicht vor Unmuth (Hgst.), sondern vor Angst (Ges. Stier Hupf.), denn die Anfechtung ist eine πύρωσις 1 P. 4, 12. Das V. דָּלַק ist viell. mit Bezug darauf gewählt, dass die Drangsalshitze die Folge der Verfolgung, des דֹּלֵק אַחֲרָיו oder בּוֹ der Gottlosen ist. Weil עָנִי und רָשָׁע individualisirende Bezeichnungen zweier verschiedener Menschenklassen sind, ist der Uebergang aus

dem Sing. in den Plur. ohne Härte. Subj. zu יִתָּפְשׂוּ sind die עֲנִיִּים und Subj. zu חָשָׁבוּ sind die רְשָׁעִים. Die Futt. sagen, wie es zu gehen pflegt. Die ohnedies Leidvollen bleiben, ohne sich entwinden zu können, in den hinterlistigen heimtückischen Plänen hangen, welche die Gottlosen wider sie ausgesponnen und ausgesonnen.

Diese Grundzüge der Sachlage werden nun durch deren ausführlichere Darlegung begründet:

[3] Denn es brüstet sich der Frevler mit seiner Seele Gelüste
Und der Habgierige lästert, höhnet Jahawâh.
[4] Der Frevler in seiner Hochnäsigkeit —: „Mit nichten wird er ahnden!
Es gibt keinen Gott!“ ist seiner Anschläge Summa.

Das *Pi.* הִלֵּל bed. eig. nicht, wie das *Hithpa.*, sich rühmen, sondern laut preisen, gewöhnl. mit dem Acc., hier mit עַל der Sache, wegen der man Rühmens macht. Weit entfernt, die schändliche Gier oder Sucht (112, 10) seiner Seele zu verbergen, macht er sie zum Gegenstande und Grunde lauten und hohen Rühmens, indem er sich über alle göttliche und menschliche Beschränkung erhaben dünkt. Hupf. übers. weiter: „und den Räuber segnet er, lästert J.“ Aber wie unwahrsch., da der רָשָׁע, der die Frommen in Drangsalshitze versetzt, ja selbst ein בֹּצֵעַ ist d. i. ein Hab- oder Raubgieriger, denn so (sonst mit בֶּצַע Spr. 1, 19 oder בֶּצַע רָע Hab. 2, 9) heisst nicht blos der welcher durch Handel, sondern auch welcher durch Raub ungerechten Gewinn macht, πλεονέκτης. Sollte בֵּרֵךְ „segnen“ bed., so würde man besser mit Hgst. Hofm. erklären: er segnet, er schmähet, gleichviel ob das Eine oder das Andere. Aber das V. בֵּרֵךְ ist ein ἐναντιόσημον, welches die Bedd. *benedicere* und *maledicere* vereinigt[1]; der Gebrauch in letzterem Sinne ist nicht unvermittelt, sondern angebahnt durch die Bed. segnend verabschieden und dann Lebewohl sagen, den Abschied geben, abdanken und entsagen überhaupt Iob 1, 5 u. ö. (vgl. die RA das Zeitliche segnen). Das passendste Syn. dazu war נִאֵץ eig. stechen, stacheln, welches von der äussersten Verwerfung in Wort und That gebraucht wird. In V. 4 ist „der Frevler gemäss der Höhe seiner Nase (d. i. gemäss der Hoffahrt seines Geistes Spr. 16, 18)“ Subj. zu dem Präd.: כָּל־מְזִמּוֹתָיו. Was dazwischen liegt, ist emphatisch vorausgestellte Inhaltsangabe seiner מְזִמּוֹת. Da dieses Wort V. 2 die Pläne des Gottlosen bez., so hat es hier schwerlich die allgem. Bed. Gedanken (Olsh.). Richtig Hupf. nach

---

[1]) Der talmud. Sprachgebrauch, wo בִּרְכַּת הַשֵּׁם geradezu Gotteslästerung bed. (z. B. *Sanhedrin* 56ª und weiter), beweist dies; auch im Deutschen sind „wünschen“ und „verwünschen“ wechselnde Begriffe, s. P. Cassel, Eddische Studien I S. 101.

Hgst.: alle seine Anschläge sind eine fortlaufende praktische Gotteslängnung. Alle seine Entwürfe und Entschliessungen sind d.i. gehen davon aus und laufen darauf hinaus, dass er (näml. Jehova, den er gar nicht nennen mag) mit nichten ahnden wird (בַּל stärkste subjekt. Verneinung), dass es überhaupt einen Gott gar nicht gebe. Das Zweite folgt aus dem Ersten, denn wenn man einen lebendigen, wirksamen, Alles ahndenden (mit Einem Wort: einen persönlichen) Gott aufhebt, so hebt man so gut wie jeden wahren Gott auf (Ew.).

* Die folgende nur dreizeilige Strophe beschreibt sein Glück, in welchem er sich durch nichts stören lässt:

[5] Stand halten seine Wege zu jeder Zeit;
Himmelfern sind deine Gerichte von seiner Beachtung;
Alle seine Gegner, die bläst er an.

Dem V. חִיל (wov. חָיִל) ist durch Iob 20, 21 die Bed. dauerhaft (eig. straff, stark) s. gesichert, welche auch hier ganz passend ist: seine Wege zeigen sich jederzeit standfest und nachhaltig; er schlage ein welche Wege er wolle, sie bringen ihn immer zum Ziele; er steht fest, strauchelt nicht, verirrt sich nicht, vgl. Jer. 12, 1. Das Chethib דרכו (דְּרָכָו) ist nicht anders gemeint, als das Keri zu lesen heisst (vgl. 24, 6. 58, 8). Alles was ihm dieses Glück verkümmern könnte, kümmert ihn nicht: weder Gottes Gerichte, welche himmelweit seinem Bewusstsein entrückt sind und ihm also keine Gewissensunruhe machen (vgl. 28, 5. Jes. 5, 12 u. das Gegentheil 18, 23), noch seine Widersacher, die er mit verächtlicher Miene anbläst. מָרוֹם ist statt eines Prädikatsadj.: *altissime remota.* Und הֵפִיחַ בְּ anhauchen bed. keinesfalls: thatsächlich weg- oder umblasen (wofür נָשַׁב oder נָשַׁף gebraucht sein würde), sondern entw. anschnauben oder, was besser passt, geringschätzig anblasen, wie *flare rosas* bei Prudent. die Rosen für nichts achten. In dieser Bed. gebraucht Maleachi 1, 13 הִפִּיחַ. Der nächste Sinn ist nicht, dass er seine Feinde mit leichter Mühe hinwegbläst, sondern dass er durch stolze höhnische Geberde zu erkennen giebt, wie wenig sie ihn geniren.

In seiner grenzenlosen fleischlichen Sicherheit lässt er denn seiner bösen Zunge freien Lauf:

[6] Er sagt in seinem Herzen: mit nichten werd' ich wanken,
In Geschlecht und Geschlecht bin ichs den kein Unglück trifft.
[7] Fluchs ist sein Mund voll und Tücken und Drucks,
Unter seiner Zunge ist Mühsal und Unheil.

Was der Gläubige auf Grund seiner Gemeinschaft mit Gott sagen kann: בַּל־אֶמּוֹט 30, 7. 16, 8., das sagt jener in gottlosem Selbstver-

trauen. Er sieht sich in Zeitlauf und Zeitlauf d. i. endlose Zukunft als אֲשֶׁר לֹא בְרָע an d. i. als einen solchen welcher nicht in unglücklicher Lage (בְּרָע wie Ex. 5, 19. 2 S. 16, 8) sein wird. Hgst. vergleicht richtig Jes. 8, 20: solche denen kein Morgenroth aufgeht. Das אשׁר hebt das liebe Ich des stolzen Narren hervor: er ist derjenige welcher *is qui non erit in malo.* Hupfelds Besserung: „auf Geschlecht und Geschlecht, die ohne Unglück" richtet sich selbst. Bei solcher masslosen Selbstzuversicht ist denn sein Mund voll אָלָה Verwünschung *execratio* (nicht Meineid *perjurium*, was das Wort an sich nicht bed.), מִרְמוֹת Trug und Hinterlist aller Art, תֹּךְ Niedertretung, Unterdrückung, Gewaltthat. Und was er unter seiner Zunge und also als zu Aeusserndes immer in Bereitschaft hat (140, 4 vgl. 66, 17) ist Beschwer für Andere und in sich selbst vollendete Schlechtigkeit. Diesen V. 7 hat Paulus Röm. 3, 14 in seine Schilderung des menschlichen Verderbens nach Schriftzeugnissen verwoben.

Es folgt nun, nachdem die Zungensünden der so fleischlich Sichern kurz gebrandmarkt sind, eine ausführliche, aber ebenso sprachlich schwierige als sachlich sonderbare Abmalung ihres thätlichen Treibens:

> [8] **Er setzt sich hin im Hinterhalt der Dörfer,**
> **In Schlupfwinkeln streckt er Unschuldige nieder;**
> **Seine Augen, auf den Ohnmächtigen passen sie.**

Der Gottlose wird als Wegelagerer beschrieben, wobei man sich solcher anarchischen Zustände wie z. B. Hos. 6, 9 erinnert; übrigens fixirt das Bild einen einzelnen Zug, in welchem die Gemeinheit des Gottlosen gipfelt, und möglich, dass es mehr emblematisch als buchstäblich gemeint ist. Die חֲצֵרִים Dörfer (von חָצַר umschliessen: das eingezäunte Gehöft, dann das im Verh. zur Stadt עיר mauerlose Dorf Lev. 25, 31) bieten wegen ihrer Abgelegenheit willkommene Verstecke. Da liegt er auf der Lauer, tödtet unbeobachtet den der ihm keinen Anlass zur Rache gegeben und seine Augen לְחֵלְכָה יִצְפֹּנוּ. Statt des V. צָפַן liesse sich צָפָה spähen 37, 32 erwarten, aber auch צָפַן hat 56, 7. Spr. 1, 11. 18 die Bed. des Auflauerns, eig. des Verbergens, sei es der eignen Person oder gelegter Schlingen. Schwieriger ist חֵלְכָה, welches so punktirt ist als ob es von חֵיל herkäme: dein Heer d. i. Gemeindeschaar, o Jehova. Die Pausalform lautet demgemäss V. 14 חֵלֶכָה mit Segol, nicht, wie in uncorrekten Drucken, mit Zere. Und die gegen diese Auffassung in dem Pl. חלכאים V. 10 liegende Instanz wird dadurch beseitigt, dass dieser Pl., wie Keri und Masora angeben, als Doppelwort: Heer Bekümmerter (von כָּאָה

matt und mürb und morsch) gefasst und demgemäss חֵלְכָּאִים mit Zere punktirt wird. Die Punktation ist also nur ein Nothbehelf und für uns nicht bindend. Das Wort weist auf ein V. חָלַךְ, welches im Hebr. nicht vorkommt, im Arab. aber die ganz passende Bed. *nigrum* und dann *miserum esse* hat (verw. mit חָכַל, wov. חַכְלִילִי).[1] Von diesem V. wird ein Abstr. חֹלֶךְ (wie חֹפֶשׁ) gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne Ohnmacht, und davon ein Adj. חֶלְכָּה = חֶלְכִּי *pl.* חֶלְכָּאִים Ew. §. 189[g]. Aehnlich, aber mit der gewöhnlicheren Adjektivendung, ist חָפְשִׁי im Zustand der Auflösung d. i. entweder der Freiheit oder des Siechthums befindlich gebildet, am ähnlichsten wäre עֻלְפֶּה Ez. 31, 15., wenn dieses im Zustande der Verschmachtung עֹלֶף befindlich bed. Bei dieser Erklärung ist stehen zu bleiben; die Hgst.'s (früher auch Ew.'s), nach welcher das Wort, aus חֵלָה und כָּאָה zusammengesetzt, den Mattbetrübten bed., ist wider den Genius der hebr. Sprache, die solche Wortverschmelzungen nicht im Brauch hat; andere, wie Hitzigs aus dem Aethiop., sind zu weit hergeholt.[2]

Die folgende Str. führt das Bild des zum Raubthier gewordenen רָשָׁע weiter aus:

[9] Er lauert im Schlupfwinkel wie ein Löw' in seinem Dickicht,
Lauert um wegzufangen den Leidvollen,
Fängt den Leidvollen weg, in sein Netz ihn ziehend.

---

[1]) Der Stamm حَلِكَ ist durch Umstellung der beiden letzten Stammbuchstaben von حكل entstanden, möglicherweise auch durch Eindringen der Liquida *l* in die Wurzel حك (wov. حكّ reiben, حاك weben), wie dies von dem *n* in حنك gewiss ist. Der türk. Bearbeiter des Kamus sagt von حُلْكَة in Verh. zu حُكْلَة: *dixeris inversum esse.* Die Grundbed. des Fest-, Dicht-, Geschlossenseins geht in die des Dunkelseins über, wie z. B. im Türk. *kujú* dicht, gedrungen, dann: dunkel, *atschýk* offen, dann: hell. Das Partic. ist als appos. Verstärkung des Begriffs „schwarz“ gebräuchlich; mehrere Intensivformen desselben Stammes (*muhlaulik*, *hulaklik*, *hulkuk*, *ḥalakuk*) bed. dunkelschwarz. Der Begriff der Schwärze wird dann bildlich auf Trübsal und Elend angewandt, wie in Zamachschari's Goldenen Halsbändern Nr. 67: *Utrum nigredo corvi, qui nigerrimus est, magis nigra est* (أَحْلَك), *an conditio tua, o peregrine? Quî non nigra fiat conditio ejus, qui longe abest a propinquis suis, et (qui) non cana fiat caesaries ejus qui discessit a matre sua et patre suo?* Fl.

[2]) Mit Recht verwirft Abenezra Adonims Erklärung חֵיל נְכָאִים (schon deshalb weil חַל nirgends für חֵיל von חַיִל), aber die Form חֶלְכָּא, die er annimmt, ist eine Unform.

Das *lustrum* des Löwen heisst סֹךְ Jer. 25, 38 oder סֻכָּה Iob 38, 40.: das Geflecht oder Dickicht von סָכַךְ, welches sowohl decken als flechten, viell. decken = überflechten bed. Das Bild vom Löwen wird schon in der 2. Zeile verlassen, indem der עָנִי selbst einem Thiere und der רָשָׁע einem Jäger verglichen wird, der jenen in die Fallgrube treibt und, wenn er hineingefallen, herzueilt und ihn unentwindbar in das darüber gespannte Netz verwickelt (בְּ örtlich, nicht werkzeuglich, wie Hos. 11, 4. Iob 40, 25).

Die Vergleichung mit dem Löwen wird nun wieder aufgenommen und das Treiben des Gottlosen auf seinen letzten Grund und die Schilderung damit in ihren Anfang zurückgeführt:

[10] Er duckt sich, kauert und es fall'n in seine Klau'n — Ohnmächtige.
[11] Er sagt in seinem Herzen: „Vergessen hat Gott,
Verborgen sein Angesicht, hat ewig nie gesehn.“

Statt des Keri ודכה (וְדָכָה *perf. consec.*) liest das Chethib, dem hebr. Tempusgebrauch angemessener, יִדְכֶּה. Für die Auslegung ist Iob 38, 40 normativ. Die beiden Futt. malen das anhaltende heimliche Lauern des Räubers. Das Kal דָּכָה kommt zwar sonst nicht in der Bed. sich ducken, sich gewaltsam zusammenziehn vor, aber schon jüd. Ausll. scheuen sich nicht sie anzunehmen; auch ταπεινώσει αὐτόν der LXX liegt nicht weit ab. Daneben lässt sich nur noch hören, dass וְדָכָה יָשֹׁחַ zu lesen sei: und zermalmt sinkt er (*Aq.* ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται), aber auch דָּכָה kommt sonst nicht vor und warum hätte der Dichter, wenn er das meinte, nicht נִדְכֶּה geschrieben (vgl. übrigens Richt. 5, 27). Fasst man, wie wir, דָּכָה im Sinne des Zusammenkrümmens, so liessen sich nun zwar auch alle drei Vv. auf das nachgestellte Subj. חֲלְכָּאִים (wie von חֶלְכַּי = חֶלְכָּה zu vocalisiren ist) beziehen, aber das gäbe ein unschönes Hysteronproteron. Also: der Räuber liegt sich duckend und hinunterbeugend auf der Spähe und es fallen in seine Klauen oder, wenn man diesen so nahe als möglich gelegten Sinn von עֲצוּמָיו nicht anerkennen will, in seine Gewalt (*pluralet.* wie עֲלֻמִים Jugend) Unglückliche, Machtlose. So schlachtet der Gottlose den Frommen hin, indem er bei sich denkt: vergessen hat Gott, verborgen sein Angesicht d. h. er kümmert sich um diese armen Wichte nicht und mag nichts von ihnen wissen (Läugnung der 9, 13. 19 ausgesprochenen Wahrheit), er ist überhaupt nie ein Sehender gewesen und wird es auch ewig nicht werden. Diese beiden Ged. sind verschmolzen; בַּל *seq. perf.* wie 21, 3 blickt in die Vergangenheit zurück und לָנֶצַח (vgl. 94, 7) in unbegrenzte Zukunft hinaus. Ein persönlicher Gott würde ihn in seiner Praxis stören, darum

läugnet er ihn lieber und denkt: es giebt nur ein Schicksal und das ist blind, ein Absolutes und das hat keine Augen, einen Begriff und der kann nicht eingreifen.

Die 6 Str., welche die Buchstaben מ—צ vertreten, sind zu Ende und mit einer ק-Str. beginnen nun die akrostichischen. Im Gegens. zu denen, die keinen Gott oder doch nur einen todten Götzen haben, ruft der Psalmist zu seinem Gott, dem lebendigen, dass er den Schein, er lebe nicht, zerstöre:

[12] Komm', o Jahawâh; Gott, erheb deine Hand,
Wollest nicht vergessen der Dulder!
[13] Warum darf lästern der Frevler die Gottheit,
In seinem Herzen sagen: du ahndest nicht?!

Die Gottesnamen sind gehäuft und אֵל artikellos, weil Gott angerufen wird als das was er wesentlich und an sich ist. Seine Hand soll er erheben, um zu helfen und zu strafen (נְשָׂא יָד, wovon *imper.* נְשׂא = שָׂא, wie sonst שָׁלַח יָד 138, 7 u. נָטָה יָד Ex. 7, 5). Vergiss nicht s. v. a. erfülle das לֹא שָׁכַח 9, 13., mache das שָׁכַח אֵל V. 11 der Gottlosen zuschanden! Die deutsche Uebers. folgt dem Keri עֲנָוִים. In V. 13 wird was V. 3. 4 beklagten zu einer Frage an Gott gestaltet: weswegen (עַל־מֶה, wofür Num. 22, 32. Jer. 9, 11 vor Hauchbuchstaben עַל־מָה = לָמָה V. 1) geschieht das d. i. darf es geschehen? Im Allgem. lässt sich sagen, dass מַדּוּעַ nach der Ursache, לָמָה nach dem Zwecke und על־מה nach dem Beweggrunde oder überh. Grunde fragt: aus welchem Grunde, da doch Gottes Heiligkeit keine Schändung seiner Ehre dulden kann. לֹא תִּדְרשׁ *orat. directa* statt *obliqua: te non ulcisci*, wie 9, 21.

Der Ruf zu Jehova wird nun begründet: es verhält sich mit ihm ganz anders als die Gottlosen sich vorstellen:

[14] Recht wohl sah'st du's, denn Mühsal und Gram nimmst
wahr du, zu thun in deine Hand;
Dir überlässts der Ohnmächtige,
Der Waise zeigest du dich hülfreich.

Der gottesläugnerische Gottlose behauptet indem er Wehrlose hinmordet dass Gott es nicht sehe; der Psalmist aber weiss und bekennt רָאִתָה (defektiv mit *He otians* vgl. רָאִיתָה 35, 22) du hast gesehn was an den Deinen, was an Unschuldigen verübt wird. Und mittelst eines Schlusses *a genere ad speciem* begründet er dies daraus, dass überhaupt Beschwerniss, die Andern bereitet, Kummer (כַּעַס wie Koh. 7, 3), der ihnen verursacht wird, Gottes allsehenden Augen nicht entgeht, er nimmt das alles wahr *ut reponat* oder *reponendo* oder *reponens in manu sua.* Das heisst schwerlich blos: die

Sache in die Hand nehmend d. i. die Vergeltung auf sich nehmend (Hupf.), sondern nach Analogie von 56, 9., wonach Gott die Thränen der Seinen sammelt, und Jes. 49, 16., wonach er Zion (das jetzt zerstörte) in seine Handflächen gezeichnet: diese Leiden der Deinen in deine Hand legend und da aufbewahrend, um sie seiner Zeit ihnen als Freuden, ihren Feinden als Strafleiden zurückzugeben. So kann also der Macht- und Hülflose (חֵלֶכָה, wie der Heidenheimsche Text richtig für das als Pausalform von חֵלְכָה unbegreifliche חֵלְכָה hat, nach unserer Lesung: חֶלְכֶּה) ihm überlassen, näml. all sein Anliegen (יְהָבוֹ 55, 23), alles was ihn kränkt und anficht. Jehova war und ist der Waise Helfer *orphanum juvans.* יָתוֹם ist nachdrücklich vorausgestellter Objektsacc. und *in voce pupilli*, bemerkt Bakius richtig, *synecdoche est, complectens omnes illos, qui humanis praesidiis destituuntur.*

Um so gewaltiger erhebt sich nun die Bitte um thatkräftiges Eingreifen Jehova's von neuem:

[15] Schmeiss entzwei den Arm des Frevlers,
Und der Böse — ahnde seinen Frevel, dass er vor dir schwinde!
[16] Jahawâh ist König immer und ewig,
Umgekommen sind die Heiden aus seinem Lande.

Man irrt, wenn man דָּרַשׁ und מָצָא als correlate Begriffe fasst; in der RA suchen und nicht finden, von spurlos Verschwundenem, steht nie דָּרַשׁ, sondern immer, wie sich erwarten lässt, בִּקֵּשׁ 37, 36. Jes. 41, 12 u. ö. Das V. דָּרַשׁ hat hier keine andere Bed. als V. 4. 13. 9, 13.: „und der Böse (*casus absol.*) — ahnden mögest du seinen Frevel, mögest mit nichten ihn fürder finden.“ Statt der sonst üblichen Ausdrucksweise 37, 36. Iob 20, 8 ist die Anrede an Jehova festgehalten, ohne, wie Hupf. meint, zu naiv und unschicklich zu sein. Was nicht blos Menschenaugen, sondern Gott selbst nicht mehr findet, das ist eben aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen absolut verschwunden. Eine solche Ueberwindung des Bösen ist so gewiss zu erwarten, als Jehova's Königthum, oder, was dasselbe, die Weltherrschaft Jehova's, des Königs Israels, welche seit der Erwählung und Erlösung Israels Ex. 15, 18 Inhalt der Hoffnung des Volkes Gottes ist, nicht ohne vollendete offenbare Wirklichkeit bleiben kann. Sein absolutes ewiges Königthum muss endlich auch in der Sach. 14, 9. Dan. 7, 14. Apok. 11, 15 geweissagten Allgemeinheit und Unendlichkeit sich darstellen. Indem der Psalmist sich in die Anschauung dieses weltüberwindenden Königthums versenkt und das göttliche Reich, das Reich des Guten, verwirklicht sieht, erweitert sich sein Gesichtskreis von den einheimi-

schen Feinden der noch die Knechtsgestalt an sich tragenden Gemeinde auf deren Feinde überhaupt und, indem ihm das heidnische Israel mit der ausserisraelitischen heidnischen Welt in eins zusammenschmilzt, fasst er sie alle in den Gesammtnamen גּוֹיִם zusammen und sieht das Land Jehova's (Lev. 25, 23), das heilige Land, gereinigt von den der Gemeinde und ihrem Gott feindlichen Tyrannen. Es ist das von Jesaia 52, 1., Nahum 2, 1 und anderwärts Geweissagte, was hier in nicht geringerer als prophetischer Gewissheit vor dem Geiste des Beters steht.

Auf diesem Gipfel der Anschauung des Endes erhält er sich auch und weidet sich an der Erfüllung des Erbetenen:

[17] Thätlich hast der Dulder Sehnen erhört du, Jahawâh,
Machtest unverrückt ihr Herz, achtsam dein Ohr,
[18] Recht zu schaffen der Waise und dem Bedrückten,
Dass nicht mehr grausam sich geberde der Mensch von Erde.

Das sehnliche Verlangen der sanft- und demüthig Leidenden nach dem Aufstehn, der Parusie Jehova's (Jes. 26, 8) hat Er nun gehört, näml. thätlich (wie ich hinzuzufügen mir gestattet habe) d. i. erfüllt. Die Futt. bezeichnen die Umstände, welche diese Erfüllung begleiteten: Gott gab und erhielt ihrem Herzen die unverrückte Richtung auf ihn (78, 8 vgl. לֵב נָכוֹן s. v. a. im N. T. das einfältige Auge 51, 12. 78, 37), so wie er hinwieder sein Ohr in den Stand sorglicher Aufmerksamkeit auf ihr Flehen und auch ihr geheimstes Seufzen versetzte, ein Wechselverhältniss, welches darauf sein Absehn hatte, endlich und bald dem verwaisten und hartbedrückten, ja zerdrückten Häuflein Recht zu schaffen, damit nicht (בַּל wie Jes. 14, 21 dichterisch für פֶּן Ew. §. 337[b]) fürder fortfahre zu schrecken, in Schrecken zu setzen der Sterbliche von der Erde. Es ist klar, dass אֱנוֹשׁ Subj. ist, und dann gehört auch מִן־הָאָרֶץ dazu, wie 17, 14 Leute von der Welt; 80, 14 Eber vom Walde, wogegen Spr. 30, 14 מֵאֶרֶץ zum V. (hinwegschlingen von der Erde) gehört. Dass hier nicht „hinwegzuschrecken von der Erde oder aus dem Lande" verbunden sein will, ist daraus zu schliessen, dass dies im Hebr. ein fades Wortspiel gäbe, während es bei der Verbindung: „der Sterbliche von der Erde" (d. i. welcher weit entfernt sich mit dem himmlischen Gotte messen zu können die Erde zum Orte seines Ursprungs hat) ein überaus sinnvolles ist. Man könnte übers.: „dass nicht mehr tose der Mensch aus Erdenklose", aber es heisst nicht מִן־הָאֲדָמָה, die Erde ist nicht sowohl als der Stoff, aus dem er gebildet ist, denn vielmehr (wie in dem johanneischen *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς*) als sein Stamm-

haus, seine Heimath, seine Schranke gedacht. Im Lat. lässt sich das Wortspiel angemessener wiedergeben: *ut non amplius terreat homo terrenus.* Bakius spinnt es etwas weiter: *prohibebit Altissimus, ut homo de terra non conterat suam ecclesiam, sed dum terrere vult, conteratur potius ab immensa ejus potestate.* Schon 9, 20 אַל־יָעֹז אֱנוֹשׁ war ein solches Wortspiel angestrebt. Das V. עָרַץ bed. sowohl in Schrecken gerathen Dt. 7, 21., als in Schrecken setzen Jes. 2, 19. 21.

PSALM XI.

An Ps. 10 schliesst sich Ps. 11, welcher es gleichfalls mit Gottlosen zu thun hat, die im Dunkeln ihre Mordpläne ausführen, und sich gleichfalls ihnen gegenüber Jehova's allsehender Augen getröstet. Das Leben Davids (dem auch Hitz. u. Ew. diesen Ps. zuerkennen) ist bedroht, die Grundpfeiler des Staats sind erschüttert, man gibt dem Könige den Rath, nach dem Gebirge zu flüchten — zeitgeschichtliche Beziehungen, welche uns über die Entstehungszeit des Ps. nicht im Ungewissen lassen. Er ist aus der Zeit, wo die absalomische Umwälzung sich insgeheim, aber schon deutlich erkennbar vorbereitete. Obwohl klein und in seinen Grundged. klar ist er doch schwierig, wie fast alle die Ps., welche solche Nachtbilder der innern Zustände Israels enthalten; das Nächtliche der Sachlage reflektirt sich gleichsam in der Sprache. Die strophische Anlage ist nicht hervorstechend. Indess werden wir sie nicht verfehlen, wenn wir den Ps. in zwei achtzeilige Strophen mit einem zweizeiligen Epiphonem zerlegen.

In der 1. Str. weist David den Rath seiner Freunde, sein Leben durch die Flucht zu retten, zurück, indem er dem feigen Rathe entgegen kurz sein Vertrauen auf Jehova erklärt:

[1] In Jahawâh hab ich Zuflucht —
Wie mögt ihr sagen zu meiner Seele:
„Fleuch nach eurem Gebirg, ein Vogel!
[2] „Denn siehe die Frevler spannen den Bogen,
„Haben aufgelegt ihr Pfeil der Sehne,
„Zu schiessen in Dunkelheit auf Herzensg'rade.
[3] „Werden die Grundpfeiler eingerissen,
„Der Gerechte — was richtet der da aus?!“

In Jehova, in seiner Flügel Schatten 36, 8 geborgen bedarf er keines andern Asyls, als des schon gefundenen. So wohlgemeint und wohlbegründet der Rath der Freunde ist — er findet ihn zu ängstlich und sieht sich in Gott überhoben, ihm zu folgen. Seine Freunde

führt David auch sonst in Ps. der absalom. Verfolgungszeit redend ein 3, 3. 4, 7. Ihre Muthlosigkeit, die er später zu rügen und aufzurichten hatte, zeigte sich, wie wir hier sehen, schon als das Gewitter heraufzog. Mit „wie mögt oder könnt ihr sagen" weist er ihre Zumuthung zurück und macht sie ihnen zum Vorwurf. Liest man nach dem Chethib נודו, so sprechen ferner stehende Wohlgesinnte zu David, indem sie seine nächststehenden Getreuen mit ihm zusammenfassen: entweichet auf euer Gebirge ein Vogel d. i. so schnell als ein in der Ebene verfolgter Vogel sich in das Waldgebirge flüchtet. Man übers. nicht mit Olsh. und Hupf.: ihr Vögel, was unschön und unnöthig; צִפּוֹר ist *comparatio decurtata* wie 22, 14. 58, 9 u. ö. Befremdend ist das Suff. von הַרְכֶם; die Conj. הר כמו צפור (vgl. Dt. 33, 19) ist ansprechend, aber zu gewagt, viell. liegt in הרכם ein Rückblick auf die saulische Verfolgungszeit: nach dem Gebirge, welches euch früher schon (vgl. 1 S. 26, 20. 23, 14) erfolgreich schirmte. Dem Befremdenden, dass auf „wie mögt ihr sagen zu meiner Seele" nicht Anrede Davids insonderheit folgt, hilft das Keri durch die LA נוּדִי ab, wie auch die alten Uebers. singularisch übers. Aber abgesehen von der harten Synallage: fleuch auf euer Gebirg (die dennoch nicht unerträglich und an Mi. 1, 11 wenigstens ein ähnliches Beispiel hat) steht dieser LA dies Eine entgegen, dass zwar das Sterben des Menschen, nicht aber leibliche Selbstrettung Flucht seiner Seele heissen kann; man erwartete nach a. St. wie 3, 3., wo נֶפֶשׁ Benennung der Person nach der Innerlichkeit ihres Bestandes ist, נוּדָה. Es müsste denn traulicher zärtlicher Ausdruck sein: liebe Seele, fleuch nach dem Gebirge, das euch früher Zuflucht gewährte. Jedenfalls ist das Keri schwieriger und misslicher, als das Chethib, welches es erleichtern zu wollen scheint.[1] In V. 2 begründen die Zaghaften ihren Rath durch die seitens heimtückischer Feinde drohende Lebensgefahr. Diese ist, wie הִנֵּה besagt, augenscheinlich,

[1]) Selbst ein solcher Kenner des Accentuationssystems, wie S. D. Luzzatto, hat sich über die Acc. von נודי הרכם צפור gewundert und gemeint, die Accentuatoren müssten anders als „fleuch auf euer Gebirg, ein Vogel!" übers. haben, aber 73, 9b ist bei engster Zusammengehörigkeit der drei Schlussworte die Accentuation die gleiche: *Rebia geresch.*, *Tiphcha finale (Tarcha)*, *Silluk*, wogegen z. B. 32, 8b die andere in diesem Falle (hinter *Athnach*) gangbare Accentfolge: *Tarcha*, *Munach*, *Silluk* sich findet, wo der Syntax nach *Rebia geresch.*, *Tarcha*, *Silluk* passender gewesen wäre. Die Accentuation giebt dem Verse eben nicht blos nach der Syntax, sondern zugleich nach dem Pathos des Gesagten Farbe und Haltung, und deshalb ist sie mit vollem Rechte am Schlusse von 11, 1 und 73, 9 pathetischer, als am Schlusse von 32, 8. 1, 3. 18, 40 u. s. w.

handgreiflich. Mit dem Perf. wird was das Fut. sagt überboten: sie sind nicht allein schon im Bogenspannen begriffen, sie haben ihren Pfeil d. i. ihr Mordgeschoss schon zielend auf der Bogensehne (מֵיתָר = יֶתֶר 21, 13) zurechtgelegt, um es im Dunkeln, also meuchlings, auf Redliche (die als solche ihnen als Feinde gelten) abzuschleudern, יָרָה mit לְ des Zieles wie 64, 5 mit Acc. des Obj. In V. 3 begründen die Zaghaften ihren Rath weiter aus der gegenwärtigen gänzlichen Zerrüttung des Rechtszustandes. הַשָּׁתוֹת könnte persönlich wie Jes. 19, 10 gemeint sein von den Personen und Ständen, welche das Staatsgebäude vorzugsweise tragen und stützen, besser aber sachlich von den Grundlagen des Staats, auf denen Recht und Wohl des Landes ruhen, wie sich durch Vergleichung von 82, 5. Ez. 30, 4 empfiehlt. Der hypothetische Satz mit כִּי, vorausgestelltem Subj. und präsentischem Fut. ist genau so geformt wie Iob 38, 41. Im fragenden Hauptsatze aber steht nicht, wie dort, das Fut., sondern das Perf. nach Analogie des ausser Frage üblichen *perf. consec.* z. B. Mi. 5, 7 oder auch blosen Perf. 1 S. 2, 16 (Ew. §. 355[b]), wie auch sonst öfter (z. B. 60, 11. Gen. 21, 7. 2 K. 20, 9) das Perf. in Fragesätzen dem lat. Conj. (hier *quid fecerit*) entspricht und im Deutschen mit Hülfsverben auszudrücken ist: werden die Basen des Staats zerrüttet, was könnte da der Gerechte wirken, er kann nichts ausrichten. Und bei solcher Vergeblichkeit alles Entgegenwirkens ist weit davon gut für den Schuss.

Die Rede der kleingläubigen Rathgeber ist nun zu Ende. David rechtfertigt sein Gottvertrauen, mit dem er sein Lied begonnen:

[4] Jahawâh in seinem heiligen Tempel,
Jahawâh, im Himmel sein Thron —
Dess Augen durchschaun,
Dess Wimpern prüfen Menschenkinder.
[5] Jahawâh, den Gerechten prüft er
Und Frevler und Unbillliebende hasst seine Seele.
[6] Regnen wird er auf Frevler Schlingen,
Feur und Schwefel und Glutwind ihr Bechertheil.

Die beiden ersten Zeilen sind Umschreibung des Subjektsbegriffs. Ueber dem irdischen Geschehen, welches den Kleinglauben entmuthigt, thront Jehova. Ueber der Erde und auch über Jerusalem, dem jetzt rebellischen, ist in unendlicher Höhe ein הֵיכַל קָדְשׁ 18, 7. 29, 9 und in diesem heiligen Tempel ist Jehova der Allheilige. Ueber der Erde sind die Himmel und in dem Himmel steht Jehova's Thron, des Königs der Könige. Und dieser Himmelstempel, dieser Himmelspalast ist die Stätte, von wo aller irdischen Dinge letzte Entscheidung kommt Hab. 2, 20. Mi. 1, 2. Denn der Königs-

thron dort ist auch der überirdische Richterstuhl 9, 8. 103, 19. Jehova, der darauf sitzt, ist der Allsehende, Allwissende. חָזָה eig. spalten von durchdringendem Scharfblick; בָּחַן eig. Metalle durchs Feuer prüfen von fixirendem und den Gegenstand bis auf den Grund in seinem innersten Wesen erkennendem Tiefblick. Absichtlich werden die Wimpern genannt. Wenn man scharf beobachtet oder nachdenkt, so nähert man die Augenlieder einander, damit der Blick zu einem desto einheitlicheren, geraderen, den Gegenstand gleichsam durchbohrenden Strahle werde. So sind die Menschen den allesdurchschauenden Augen, den allesdurchforschenden Blicken Jehova's offenbar: Gerechte und Ungerechte. Den Gerechten prüft er d. h. er kennt in der Tiefe seiner Seele sein probehaltiges rechtschaffenes Wesen (17, 3. Iob 23, 10), so dass er ihn ebenso liebend schirmt als dieser ihm liebend anhangt, und den Frevler und den Gewaltthat des Stärkeren gegen den Schwächeren Liebenden hasst seine Seele d. h. er hasst ihn mit der ganzen Energie seiner heiligen Innerlichkeit. *Deus*, sagen die Alten, *per intima et essentialia attributa non potest non protervos odisse.* Je intensiver dieser Hass ist, um so furchtbarer werden die Strafgerichte sein, in denen er sich entlädt. Das Fut. in Jussivform יַמְטֵר optativisch zu fassen ist nicht nöthig (Ges. §. 128, 2 Anm.) und unpassend; David spricht ja aus, worauf sein Vertrauen sich gründet und V. 6 ist eine aus der Thatsache der Gegenwart V. 4. 5 sich mit innerer Nothwendigkeit ergebende Thatsache der Zukunft. Schwierig ist פַּחִים. Da von Zornesäusserung die Rede ist, erwartet man ein feuriges Strafmittel, aber wenn auch פַּחִים s. v. a. פַּחֲמִים sein könnte, so bez. doch das hebr. פֶּחָם sprachgebräuchlich im Untersch. von גַּחֶלֶת nicht die Kohle im Zustande des Glühens, sondern eben nur die Kohle. Deshalb ist, wenn man nicht פַּחֲמֵי אֵשׁ lesen will (Ew.), bei der Bed. Schlingen Iob 22, 10 vgl. 21, 17. Spr. 22, 5 zu verbleiben, aber nicht mit Hupf. zu übers.: „als Netze Feuer und Schwefel," sondern die Netze oder besser Wurfschlingen sind, wie die Accentuation es fasst, ein Strafmittel für sich; das Erste ist, dass eine ganze Ladung von Schlingen herabfährt, welche jeden Fluchtversuch unmöglich machen, freilich nicht Schlingen von Bindfaden — viell. Blitze, denn der sich schlängelnde von Einem Punkte aus fernhin fahrende einschlagende Blitz ist wirklich einer von oben herabgeworfenen Schlinge vergleichbar, welche das was sie trifft entmächtigt und festbannt. Die letzte Zeile ist gewiss nicht ohne Erinnerung an das Strafgeschick Sodoms und Gomorrha's geschrieben. Zum Feuer und Schwefel Gen. 19, 24 wird hier

noch רוּחַ זִלְעָפוֹת hinzugefügt. Hupf. übers. Zornhauch, indem er זַלְעָפָה als Erweiterung von זַעַף fasst, aber der Gebrauch des Wortes vom Hunger Thren. 5, 10 spricht mehr dafür, dass זַלְעַף = שַׁלְהַב (von לַעַף = לָהַב, לָאַב) ist; auch 119, 53., wo es Synon. von קִנְאָה (von קָנָא *excandescere*), ist dem günstig. Also: Glutenwind, der freilich auch Jehova's schwefelstromartig sich ergiessender Zornhauch (Jes. 30, 33) ist, ein giftiger Samûm, der unmittelbar oder mittelbar durch Seuchen tödtet. Das ist der Antheil ihres Kelches d. h. was ihnen als zu leerender Inhalt ihres Kelches zugetheilt ist, die Portion an Wein, näml. Taumelwein, die sie zu trinken haben. מְנָת (gewöhnlich für eine Bildung n. d. F. קְטָל gehalten) ist nach Hupf. Constr. von מָנָה statt מְנַת, mit Kamez, weil = מְנָיַת, wie קְצָת = קִצְוַת. Das Wort kommt allerdings nur als Constr. vor und *âth* ist jedenfalls Ersatz des Jod des Stammes (מָנָה = מָנַי), wie in קְצָת des Waw (קָצָה = קָצַו).

So ist also Jehova mit David im Bunde. Wenn er gleich selbst sich seiner Feinde nicht erwehren kann, so werden sie es doch, wenn Jehova seinen Hass strafrichterlich entbindet, mit unentrinnbaren Mächten des Zornes und des Todes zu thun haben. Indem das Schlussdistich dieses verschiedene Verhalten Gottes gegen die Gerechten und Ungerechten und dieses Strafgeschick der Letzteren aus seiner Gerechtigkeit begründet, vernehmen wir zugleich, welches ganz andere selige Ende der Gerechten wartet:

> [7] **Denn gerecht ist Jahawâh, Rechtthun liebend,**
> **Redliche werden schaun sein Angesicht.**

Wie Jehova selbst gerecht ist, so liebt er auch menschlicherseits צְדָקוֹת Bethätigungen der Gerechtigkeit (Jes. 33, 15); der Sinn scheint anders als 33, 5., wo Jehova's Liebe zur Bezeugung seiner selbst als des Gerechten gemeint ist, das Obj. von אָהֵב (welches wie אֹהֵב construirt ist) steht voraus wie 99, 4. In der Schlusszeile ist יָשָׁר s. v. a. bei Jes. a. a. O. הֹלֵךְ צְדָקוֹת und schon weil man im Gegensatz zu dem Ausgange des Gottlosen den des Redlichen ausgesprochen zu lesen erwartet, ist die Uebers.: „auf den Redlichen schaut sein Antlitz" (Hgst. u. A.) nicht wahrsch.; überdies hält ihr Hupf. richtig entgegen, dass das Antlitz sprachgebräuchlich Gegenstand des Schauens, nicht Subj. desselben ist. Man erwartete עֵינֵימוֹ 33, 18. 34, 16. Iob 36, 7. Also: die Redlichen werden schauen (Sing. des Subj. mit Plur. des Präd. wie 9, 7) sein Antlitz. פָּנֵימוֹ für פָּנָיו kann, da von Gott die Rede ist (wie Dt. 33, 2 vgl. Jes. 44, 15), nicht befremden, aber auch übrigens ist mit Ew. §. 247[d] gegen Ges.-Rödiger

§. 103, 2* festzuhalten, dass *mo* zuweilen (z. B. in dem absichtlich dunkeltönigen V. 23 in Iob c. 20 vgl. 22, 2. 27, 23) auch feierliches Singularsuff. ist. Auch Olsh. erkennt das hier an und Hupf. entgeht nur durch Annahme einer Incorrektheit oder falschen LA. Gottes Antlitz zu schauen ist an sich dem Sterblichen unmöglich ohne zu sterben. Wenn sich aber Gott in Liebe zu schauen giebt, so macht er seinen Anblick der Creatur erträglich. Und dieses durch Liebe gesänftigten Anschauns Gottes zu geniessen ist die höchste Ehre, deren Gott in Gnaden einen Menschen würdigen kann, es ist die den Redlichen 140, 14 aufbehaltene Seligkeit selber. Es lässt sich nicht sagen, dass ein jenseitiges Schauen, aber ebenso wenig, dass ein ausschliesslich diesseitiges gemeint ist. Der zukünftige עולם verliert sich für die alttest. Vorstellung allerdings in die Nacht der Scheôl. Der Glaube aber hatte trotz dieser Nacht die Verheissung künftigen Anschauens Gottes festzuhalten. Und die neutest. Erlösung hat diese Verheissung erfüllt, indem der Erlöser, durch die Nacht des Todtenreichs hindurchgebrochen, die alttest. Frommen mit sich emporgeführt und in den Bereich der im Himmel offenbaren göttlichen Liebe versetzt hat.

PSALM XII.

An Ps. 11 ist passend der inhaltsverwandte Ps. 12 angeschlossen: ein Gebet um Rettung der Elenden und Armen in einer Zeit allgemeinen Sittenverderbnisses, namentlich herrschender Treulosigkeit und Grosssprecherei. Die Ueberschrift: *Einzuüben auf der Oktave ein Psalm Davids* weist uns in die Begründungszeit der Tempelmusik und also (auch wenn לדוד nicht dabei stände) die Zeit Davids — die unvergleichlich beste der Geschichte Israels und doch im Lichte des Geistes der Heiligkeit geschaut eine so grundverderbte. Die wahre Gemeinde Jehova's war schon damals, wie immer, *ecclesia pressa* und das Seufzen nach der Zukunft Jehova's war damals nicht minder tief als jetzt das „Komm, Herr Jesu!“

Dieser Ps. 12 ist nächst Ps. 2 ein zweites Beispiel, wie der Psalmendichter, indem er sich in geistlicher Erregung befindet, in den Ton eines unmittelbar Gottes Worte vernehmenden und also inspirirten Propheten übergeht. Wie überhaupt die lyrische Poesie als unmittelbarer feierlicher Ausdruck innerer Erregung die älteste Art der Poesie ist, so trägt die Psalmenpoesie nicht allein das Maschal, das Epos und das Drama präformativ in sich, sondern auch

die Prophetie, wie sie uns in den Weissagungsschriften ihrer Blütezeit vorliegt, ist wie aus dem Schoosse der Psalmenpoesie geboren, sie ist durchweg eine Verschmelzung zukunftgeschichtlich epischer und subjektiv lyrischer Elemente und vielfach das Echo älterer Psalmen und verwandelt sich sogar an v. St. wie z. B. Jes. c. 12. Hab. c. 3 in Psalmengesang. Darum führt Asaph den Beinamen הַחֹזֶה 2 Chr. 29, 30., nicht wegen des bes. Charakters seiner Ps., sondern als Psalmensänger überhaupt, denn Jeduthun wird ebenso benannt 2 Chr. 35, 15 und נִבָּא ist 1 Chr. 25, 2 f. (vgl. προφητεύειν Lc. 1, 67) geradezu Benennung des musikalisch begleiteten Psalmengesangs — ein deutlicher Beweis, dass nicht minder in der Prophetie ein subjektiv menschlicher, als in der Psalmenpoesie ein objektiv göttlicher Faktor anzuerkennen ist.

Unmittelbare Rede Jehova's und dazu das Amen des Psalmisten bilden die Mitte dieses Ps. — eine sechszeilige Str., welche von vierzeiligen umgeben ist.

Die 1. Str. ist klagende Bitte:

[2] Schaffe Heil, Jahawâh, denn hin ist der Fromme,
Denn geschwunden sind Treue aus den Menschenkindern!
[3] Lug reden sie Einer mit seinem Nächsten,
Schmeichel-Lippe mit Doppelherzen reden sie.

Das um Abhülfe flehende הוֹשִׁיעָה erhält sein Obj. durch die folgende Klage über den heillosen Zustand der Menschheit der Gegenwart. Das V. גָּמַר vollenden bed. hier wie 7, 10 ein Ende haben und das *ἁπ. λεγ.* פָּסַס ist s. v. a. אָפֵס 77, 9 aufs Aeusserste kommen, aufhören. Dass אֱמוּנִים hier nicht *n. abstr. pluralet.* und Syn. von אֵמוּן ist, möchte schon aus dem dann schwerlich pluralischen und noch dazu vorausgestellten Präd. zu schliessen sein; der Parallelismus, derselbe welcher 31, 24., spricht entschieden dagegen, also Plur. von אָמוּן für אֱמוּנִים wie 2 S. 20, 19 (ich bin von den Friedsamen Getreuen Israels). חָסִיד ist der Fromme, sei es dass es urspr. den Vertrauten oder den Minner (חֶסֶד Uebenden) bed.; אָמוּן nicht der Gläubige, sondern der Verlässige, Treue, Gewissenhafte, eig. wohl der sich gleich Bleibende, wie נֶאֱמָן der Befestigte, Beständige, Unwandelbare. Luther glossirt „Amens-Leute" d. h.: deren Gesinnung gegen Gott und den Nächsten so brünstig, wahrhaft und ernst wie das Amen eines Gebetes ist. Aehnliche Klagen über absolute Ueberhandnahme der Bosheit lesen wir Mi. 7, 2. Jes. 57, 1. Jer. 7, 28 und anderwärts. Luther erklärt sie aus der Heftigkeit des Eifers. Sie tragen aber ihre Beschränkung in sich selbst. Denn obgleich die so

Klagenden ohne pharisäische Selbstrechtfertigung sich des Mitergriffenseins von dem herrschenden Verderben zeihen werden, so sind sie doch in ihrem Bussschmerz, ihrem Bekenntnissleiden, ihrem Hülfschrei ein thatsächlicher Beweis dafür, dass die Menschheit noch nicht ausnahmslos eine *massa perdita* geworden ist. Was der Verf. besonders beklagt, ist die herrschende Unwahrhaftigkeit. Die Menschen reden שָׁוְא wüstes, nichtiges, unwahres Zeug (wie 41, 7. 144, 8. 11) *ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ* (LXX vgl. Eph. 4, 25, wo wie grosse Sünde das ist, neutest. begründet wird: *ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη*); sie reden, wie der Verf. sich selbst erklärt, Lippe der Glätte d. i. die glätteste Sprache (Acc. des Obj. nach Ges. §. 138, 3, sei es dass חֲלָקוֹת Plur. von חֶלְקָה *levitates* oder von חָלָק *levia* ist) mit doppeltem Herzen, näml. wie die Alten richtig erklären, *altero quem praeferunt, altero quem recondunt.* Die Hypokrisie sitzt nicht immer auf der Oberfläche der Zunge, sie kann auch auf der Oberfläche des Herzens sitzen, indem der angekünstelte erzwungene Gemüthszustand der Gegensatz des wirklich vorhandenen ist, vgl. Jac. 1, 8 *ἀνὴρ δίψυχος* ein halb Gotte, halb der Welt ergebener Mann. Luther in seinem „Ach Gott vom Himmel sieh darein" bez. die Doppelheit nicht auf die innere, sondern die wechselseitige heuchlerische Zerrissenheit: „Der wählet dies, der Andere das, Sie trennen uns ohn alle Maass Und gleissen schön von aussen." Aber לֵב וָלֵב ist nicht das Gegentheil gesellschaftlicher Einstimmigkeit, sondern der Uebereinstimmung des Einzelnen mit sich selbst (vgl. 1 Chr. 12, 33 *firmo et concordi animo*, Gegens. der Wankelmüthigkeit).

Die 2. Strophe enthält einen eifernden Wunsch:

> [4] **Ausrotte Jahawâh alle Schmeichel-Lippen,**
> **Die so grosssprecherische Zunge,**
> [5] **Die da sagen: hinsichtlich unserer Zunge sind wir Helden,**
> **Unsere Lippen sind uns verbündet, wer ist Herr uns?!**

Hier hat die voluntative Form (anders als 11, 6) auch, wie 109, 15., die ihr eigne Bed.: es möge ausrotten. Schmeichlerische Lippen und grossrednerische Zunge sind insofern vereinbar, als der Prahler, wo es im Interesse seines Eigennutzes liegt, zum Schmeichler wird. Da Lippen und Zunge synekdochisch die Personen bez., die sie haben, so kann mit אֲשֶׁר welche (nicht: diejenigen welche) fortgefahren werden. Das Hi. הִגְבִּיר kann nur entw. bed. Stärke schaffen oder Stärke beweisen; die Uebers.: mit unserer Zunge machen oder haben wir ein festes Bündniss (Ew. Olsh.) hat das Fut. und die harte Ellipse von בְּרִית wider sich, beruht aber auch abgesehen davon auf Missver-

ständniss von Dan. 9, 27. Am ansprechendsten ist es, לְ als das der Beziehung zu fassen (wie viell. auch Jer. 9, 2): *quoad linguam nostram praevalemus.* Statt לְ könnte auch בְּ des Werkzeugs gebraucht sein, aber jenes drückt mindestens ebenso gut aus 'worein sie ihre eigentliche Stärke setzen. Als ihre Bundesgenossen bezeichnen sie ihre Lippen mit „unsere Lippen sind mit uns“ (אֵת wie 2 K. 9, 32) und mit „wer ist Herr uns“ erklären sie sich für schlechthin frei und erhaben über jede Autorität. Wenn sich eine über sie geltend machen wollte, so schlägt ihr Maul sie zu Boden, ihre Zunge drischt sie nieder. Aber Jehova, den diese Selbstvergötterung herausfordert, wird die Seinen nicht immer so geknechtet lassen.

Der Psalmist hört ihn selber reden und spricht Amen zu dem Gehörten:

[6] „Wegen Leidvoller Verstörung, Armer Geächz
„Will nun ich aufstehn — spricht Jahawâh —
„In Heil versetzen den der danach schmachtet.“ — —
[7] Die Reden Jahawâhs sind lautere Reden,
Silber niedergeschmolzen in der Werkstatt zur Erde,
Ausgeläutert siebenmal.

Die beiden מִן V. 6 bez. den Beweggrund, עַתָּה den entscheidenden Wendepunkt von der Langmuth zum Strafvollzug und יֹאמַר die eben jetzt dem Psalmisten sich zu vernehmen gebende göttliche Entschliessung, vgl. den jesaianischen Nachklang dieser prophetischen Psalmstelle Jes. 33, 10. Jehova hat bis jetzt scheinbar unthätig und theilnahmlos zugesehen, nun will er sich erheben und in יֵשַׁע d. i. den Zustand des Heils versetzen (vgl. שִׂים בַּחַיִּים 66, 9) den der nach Heile schmachtet. Da הֵפִיחַ לְ in der Bed. anschnauben (den welchen er, der Grosssprecherische, anschnaubt) nicht zu belegen ist, dagegen Hab. 2, 3 הֵפִיחַ לְ in der Bed. des Keuchens nach einem Ziele vorkommt, so ist mit Ew. Hgst. Olsh. zu übers.: den danach sich Sehnenden, ich fasse aber יָפִיחַ nicht als Participialadj. = יָפֵחַ, sondern als Fut. des V., so dass יָפִיחַ לוֹ (wie z. B. חָטָאוּ Iob 24, 19) objektiver Beziehungssatz ist. Da diese Auffassung nichts zu wünschen übrig lässt, so lassen wir die Hupfelds: „damit er ausschnaufe (*respiret*),“ wofür יָנוּחַ לוֹ oder יִרְוַח לוֹ oder anderswie gesagt sein konnte, auf sich beruhen[1]. In V. 7 folgt auf die Verkündi-

[1]) Im Arab. wird der Begriff des Athemholens, Freiathmens nach Beklemmung allerdings nicht allein in den beiden Stämmen راح und نفس, sondern auch in فاح vielfach auf Geräumigkeit des Orts und Annehmlichkeit des Zustandes übertragen, aber im Hebr. ist neben רָוַח und הִנָּפֵשׁ dieser Gebrauch von פוּחַ (פִּיחַ) nicht nach-

gung Jehova's ihr Echo aus dem Herzen des Sehers: die Reden (אֲמָרוֹת mit Chatef der nur lose geschlossenen Silbe Ew. §. 90[b]) Jehova's sind lautere Reden d. h. schlechthin ohne alle Beimischung von Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit so gemeint und sich so erfüllend wie sie lauten; das poet. אִמְרָה, wie gewöhnlich, von verheissenden göttlichen Machtworten. Das Bild, welches anderwärts sich andeutet, wenn Gottes Wort צְרוּפָה heisst 18, 31. 119, 140. Spr. 30, 5., wird hier ausgemalt: Silber geschmolzen und so geläutert בַּעֲלִיל לָאָרֶץ. Entw. bed. עֲלִיל das Schmelzgefäss, sei es als gerundetes (עָלַל = גָּלַל) oder, wie Fürst vermuthet, als ausgetieftes, gehöhltes (עָלַל = חָלַל) oder, was mir wahrscheinlicher, die Werkstatt (von עָלַל *operari* n. d. F. דְּבִיר), womit sich auch der talmudische Gebrauch von בָּעֲלִיל *in propatulo* eher reimen lässt. Im ersteren Falle liesse sich בעליל לארץ erklären: in einem der Erde angehörigen d. i. in sie eingemauerten Schmelztiegel oder Schmelzofen. Aber weit besser scheint mir Olsh. den Sinn des לארץ getroffen zu haben, indem er es mit צָרוּף verbindet: geschmolzen und geläutert zur Erde herab. „Silber, das in der Werkstatt gereinigt zur Erde fliesst, kann man in jeder Schmelzhütte sehen; aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fliesst unten das ausgeschmolzene reine Silber ab.“ Denn ל der Beziehung: „geläutert in Ansehung der Erde“ kann es nicht sein, da ארץ nicht die Erde als Stoff bez. und also auch nicht wohl erdige Bestandtheile bed. kann. Um so weniger kann ich Olsh. beistimmen, wenn er die Wurzelbed. von זָקַק sehr dunkel nennt; unser seihen, seigen, ahd. *sîhan*, gr. *σακκεῖν* (*σακκίζειν*), eig. wohl durch ein Tuch שַׂק durchschlagen und so reinigen (s. Hupf.), ist ebendieselbe Wurzel. Gottes Wort ist mit Zurücklassung alles Unedleren abgeflossenes gediegenes und gleichsam siebenmal durch den Schmelzofen gegangenes, also schlechthin entschlacktes und alleredelstes Silber. Das Gold entspricht der Sonne und das Silber dem Monde unter den Metallen. Das Silber verhält sich zum Golde wie Gottes Doxa zu Gottes Wesen. Es ist die Reinheit des Lichts, welche sich im Silber darstellt, und darum ist es Emblem alles Edlen und Lautern (s. Bähr, Symb. 1, 284). Dass der Verf. bei siebenmal nichts weiter

---

weisbar, obschon wir nicht behaupten wollen, dass die Sprache ihn nicht gekannt habe, denn targ. bed. פַּח allerdings *quievit* und talm. אִתְפַּח *convaluit*. Möglich, dass man auch hebr. sagte יפיח לך ה׳. Altarab. kann diese von Venema angeführte Formel schon deshalb nicht sein, weil das Altarab. nur das Perf. als Optativ gebraucht, indess lässt sich z. B. sagen: أراحك الله *liberam tibi respirationem reddat Deus.*

als vielmal gedacht habe, ist nicht wohl anzunehmen. Die Sieben ist eben die Zahl der göttlichen Doxa. So überwunden in dieser alles Finstere zu trübungslosem Lichte ist, ein so schlechthin reiner und treuer Abglanz und Ausdruck des göttlichen Wesens ist in seiner Weise auch Gottes Wort. Das gilt zunächst von dem eben vernommenen Worte Jehova's über seine heilwärtige Zukunft, es ist aber das der verheissungsreichen Gottesworte nur eines, und was von einem gilt, gilt von allen.

Die bittende Klage der 1. Str. ist in der 2. in eifernden Wunsch übergegangen; auf Grund des in der 3. vernommenen Gottesspruchs erhebt sich nun in der 4. die getroste Hoffnung:

[8] Du, o Jahawâh, wirst sie schirmen,
Wirst ihn bewahren vor solchem Geschlechte auf ewig,
[9] Da ringsum Frevler einherstolziren,
Indem obenauf ist Gemeinheit unter den Menschenkindern.

Das plur. Suff. der 1. Zeile geht auf die Elenden und Armen, das sing. Suffix der 2. (wirst ihn bewahren, nicht: uns, auf den Heilsbegierigen des Gottesspruchs V. 6. 7 zurück. Bewahrung auf ewig ist so beständige, dass sie nun und nimmer diesem Geschlechte erliegen. Die Bedrückung soll nicht zur Erdrückung werden, die Versuchung nicht über ihre Tragkraft gehen. Erwäge ich, dass V. 9 sich zwar nicht grammatisch, aber sachlich in der Weise eines beschreibenden Relativsatzes an הַדּוֹר זוּ anschliesst, so kann ich nicht finden, dass dieser Schlussvers garstig nachschleppe. Denkt man ihn hinweg, so hätte die aus dem Gottesspruche hervorghe nde Zuversicht in V. 8 einen zu dürftigen Ausdruck. דּוֹר ist die im Ganzen und Grossen einen Gesammtcharakter an sich tragende, Einem Zeitgeist huldigende Zeitgenossenschaft (vgl. z. B. Spr. 30, 11—14., wo die Grundzüge eines verdorbenen Zeitalters angegeben werden); זוּ ohne Art., den es überhaupt nie annimmt, weist auf die Gegenwart und gegenwärtige Artung hin, welche V. 9 schliesslich noch in einigen Skizzenstrichen allgemeinerer Art, als V. 3—5., gezeichnet wird. Ringsum schreiten Frevler daher (הִתְהַלֵּךְ von unangefochtenem, dünkelhaftem, sich breit machendem Auftreten), indem (weil) emporkommt (רוּם wie Spr. 11, 11) Gemeinheit den Menschenkindern (so dass diese unter die Herrschaft der Gemeinheit zu stehen kommen). לִבְנֵי ist nicht ganz s. v. a. בִּבְנֵי. Die Gemeinheit heisst זֻלֻּת von זָלַל (verw. דָּלַל) schwank und schlaff, gering, niedrig, gehalt- und werthlos sein; die Form verhält sich zu dem talmudischen זִלּוּת wie Verachtungswürdigkeit zu Verachtung. Es heisst so das Widerspiel

der Gesinnung und Handlungsweise des Edlen נָדִיב Jes. 32, 8., die nicht allein aller edleren Grundsätze und Beweggründe, sondern auch aller edleren Regungen und Anwandlungen baare Niederträchtigkeit und Unverschämtheit absoluter Selbstsucht. Fraglich ist, wie man das כְּ zu fassen hat. Man könnte übers.: sobald in die Höhe kommt, denn כְּ ist öfter Ausdruck des Simultanen z. B. Spr. 10, 25. Aber dann spräche V. 9., statt zu schildern, eine allgemeine Beobachtung aus. Sehe ich recht, so unterscheidet sich כְּרֻם von בְּרֻם dadurch, dass dieses das möglicherweise rein zufällige zeitliche Zusammentreffen, jenes das in innerem Folgenzusammenhang begründete ausdrückt. Frevler machen sich allenthalben breit, die Besseren von allen Seiten feindlich umringend; so ist es, und es kann nicht anders sein in einer Zeit, wo die Menschen die Gemeinheit zur Herrschaft unter sich und über sich gelangen lassen, wie es ebenjetzt der Fall ist. So macht sich noch zuletzt im Bekenntniss getroster Hoffnung der niederschlagende Anblick der Gegenwart geltend. Die Gegenwart ist traurig. Aber im Hexastich der Mitte ist als Trost dagegen die Zukunft gelichtet. Der Ps. ist ein Ring und jenes Orakel ist dessen Juwel.

PSALM XIII.

Mit כְּרֻם der allgemeinen Klage, die David in Ps. 12 führt, klingt das יָרוּם des persönlichen Klagerufs zusammen, den er in Ps. 13 erhebt, weshalb der Sammler diese zwei Ps. gepaart hat. Hitz. weist Ps. 13 der Zeit zu, wo Saul eigentliche Treibjagden nach David anstellte und dieser, schon lange und unablässig verfolgt, nur durch unermüdliche Ausdauer und Rüstigkeit Hoffnung hegen durfte, dem Tode zu entrinnen. Vielleicht — mehr lässt sich nicht sagen — ist das richtig. Der Ps. besteht aus drei Strophen oder, wenn man lieber will, Gruppen von absteigender Grösse. Auf einen langen tiefen Seufzer folgt wie aus gelüfteter Brust die schon sanftere halb beruhigte Bitte und auf diese die gläubige Freude an der gewissen Erhörung. Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird, wie die spiegelglatte See.

Die fünfzeilige Strophe der Klage:

[2] **Bis wann, Jahawâh, vergissest du mein immer,**
Bis wann verhüllest du dein Angesicht vor mir?!
[3] **Bis wann soll ich aufwerfen Anschläge in meiner Seele,**
Jammer in meinem Herzen über Tage?!
Bis wann soll obenauf sein über mich mein Feind?!

Die complicirte Frage: bis wohin, wie lange . . auf immer (wie 74, 10. 79, 5. 89, 47) ist der Ausdruck eines desgleichen complicirten Seelenzustandes, einer Gemüthsangst, da, wie Luther ihn kurz und treffend beschreibt, im Angstgefühl des göttlichen Zornes „die Hoffnung selbst verzweifelt und die Verzweiflung dennoch hoffet.“ Der Widerspruch in der Frage ist aus dem innern Widerstreite des Geistes und Fleisches zu erklären. Das verzagte Herz denkt: Gott hat mein ewig vergessen, aber der diesen Ged. abstossende Geist verwandelt ihn in eine Frage, die ihn zum blosen Scheine stempelt: wie lange soll es scheinen, dass du mein auf ewig vergissest? Es liegt in dem Wesen des göttlichen Zorns, dass dessen Empfindung immer vom Eindrucke der Ewigkeit und also einem Vorschmack ewiger Verdammniss begleitet ist. Der Glaube aber hält die Liebe hinter dem Zorne fest, sieht in der Zornerweisung nur eine Selbstverlarvung des Liebesantlitzes des Gottes der Liebe und verlangt danach, dass sich dieses Liebesantlitz, welches zu sehen der Himmel auf Erden und welches nicht zu sehen die Hölle auf Erden ist, ihm wieder enthülle. Dreimal erhebt David diesen Schrei des Glaubens aus dem tiefsten Grunde seines Gemüthes. Anschläge, Pläne, Entwürfe, näml. wie er diesem peinvollen Zustande entgehen könne, in seiner Seele setzen oder aufstellen ist s. v. a. die Seele zur Stätte, Werkstätte solcher machen (vgl. Spr. 26, 24); eine solche עֵצָה jagt in seiner Seele die andere, weil er die Eitelkeit einer nach der andern schon in ihrem Entstehen erkennt. Im Hinblick auf das folgende יוֹמָם ist an nächtliches Sorgen zu denken, denn die Nacht lässt den Menschen mit seinem Leiden allein und macht es ihm doppelt fühlbar. Dass יוֹמָם täglich bed. könne (Ew. §. 313_a), lässt sich nicht aus Ez. 30, 16 beweisen (vgl. dagegen z. B. Zeph. 2, 4 בַּצָּהֳרַיִם), eher aus Jer. 7, 25., wo allerdings יוֹם = יוֹם יוֹם. Es ist aber auch weder nöthig noch wahrsch., dass יומם hier diese Bed. habe, da es Gegens. des in der vorherigen Zeile hinzuzudenkenden לַיְלָה ist. Nachts entwirft er Pläne auf Pläne, einer so nichtig wie der andere, Tags oder den Tag über, wo er seine Drangsal mit offnen Augen sieht, ist gleichsam als Niederschlag der Nacht und als unmittelbarer Reflex seiner hülf- und aussichtslosen Lage Jammer oder Grämen in seinem Herzen. Er ist verfolgt und unterliegt. רוּם bed., ohne dass sich unterscheiden lässt, sowohl erhaben sein als sich erheben d. i. emporkommen und sich brüsten. Um das dem Ps. 12 und 13 gemeinsame Stichwort hervorzuheben, habe ich „obenauf s.“ übersetzt.

Auf die fünfzeilige Str. der Klage folgt nun eine vierzeilige der Bitte:

**[4] Blicke her, erwiedre mir, Jahawâh mein Gott,
Mache licht meine Augen, dass ich nicht Todes entschlafe,
[5] Dass mein Feind nicht sag': „ich habe übermocht ihn,"
Meine Dränger jubeln, wenn ich wanke.**

Der dreifachen Klage עַד־אָנָה entspicht eine dreifache Bitte. Im Gegens. dazu, dass Gott ihn vergessen zu haben und von seiner Noth nichts sehen und wissen zu wollen scheint, fleht er הַבִּיטָה (vgl. Jes. 63, 15). Im Gegens. dazu, dass er rathlos ist und sich selbst nicht helfen kann, fleht er עֲנֵנִי antworte mir, dem um Hülfe Rufenden, näml. mit Gebetserfüllung als thatsächlicher Antwort. Und im Gegens. dazu, dass sein Feind triumphirt, fleht er um Lichtung der Augen, damit nicht durch sein Sterben der Triumph des Feindes sich vollende. Die in Trübsal getrübten und nahezu brechenden Augen erleuchten, licht machen ist s. v. a. neue Lebenskraft schenken, deren Anzeichen das frische helle Augenlicht ist (vgl. 1 S. 14, 27. 29). Das lichtende Licht, auf welches הָאִיר hinweist, ist das Liebeslicht des göttlichen Antlitzes 31, 17. Licht, Liebe, Leben sind in der Schrift innigst verkettete Begriffe. Wen Gott liebend anblickt, der bleibt lebend, den durchdringen neue Lebenskräfte, in dessen Augen spiegelt sich Licht des Lebens. Darum fleht David: הָאִירָה עֵינַי, damit ich nicht zu schlafen bekomme den Tod d. i. den Schlaf des Todes Jer. 51, 39. 57 vgl. Ps. 76, 6. הַמָּוֶת ist nach Ges. §. 138 Anm. 1 zu beurtheilender Acc. des Obj., nicht der Wirkung (LXX *εἰς θάνατον*). Das erfleht er, damit nicht sein Feind schliesslich sagen könne יְכָלְתִּיו s. v. a. יָכֹלְתִּי לוֹ 129, 2. Gen. 32, 26 ich bin sein fähig, ihm gewachsen, ihm überlegen gewesen, bin ihm obgelegen. כִּי fasst man des Fut. wegen besser zeitlich, als grundangebend: damit meine Bedränger nicht jubeln, wenn ich wanke = בְּמוֹט רַגְלִי 38, 17.

Auf 5 Zeilen der Klage und 4 der Bitte folgen nun 3 freudiger Aussicht. Je näher das Ziel, desto kürzer werden seine Schritte:

**[6] Und ich, auf deine Gnade trau' ich,
Jubeln soll mein Herz ob deines Heiles,
Besingen will ich Jahawâh, dass er wohlgethan mir.**

Mit וַאֲנִי setzt er sich seinen Feinden entgegen; diese wünschen ihm den Tod, er aber vertraut auf Gottes Gnade, welche seine Drangsal wenden und enden wird; בָּטַח בְּ׳ bez. den Glauben als sich anschmiegende, anhangende, bekleibende, wie חָסָה בְ als zufluchtsuchende, sich hineinbergende Zuversicht. Das optative יָגֵל schliesst

die gewisse Hoffnung in sich. Dem Jussiv der 3 P. entspricht der Cohortativ der 1: singen will ich Jehoven, dass er mir wohlgethan. Was man hier über das dem proph. Prät. entsprechende Prät. der Glaubenszuversicht sagt, ist nicht am Orte, denn, wie Hupf. richtig bemerkt, das Besingen setzt ja voraus, dass geschehen sei, was besungen wird. גָּמַל עַל in der Bed. wohlthun wie 116, 7. 119, 17. Mit den beiden Jamben *gamál 'aláj* geht das Lied zur Ruhe. In des Beters stürmisch bewegter Seele ists nun stille geworden. Mag es draussen toben nach wie vor — in seinem Herzensgrunde ist Friede.

PSALM XIV.

Wie die allgemeine Klage von Ps. 12 in Ps. 13 zur persönlichen wurde, so wird sie in Ps. 14 wieder zur allgemeinen, und dem persönlichen hoffnungsvollen Wunsche יָגֵל לִבִּי 13, 6 entspricht 14, 7 der auf das ganze Volk Gottes erweiterte יָגֵל יַעֲקֹב. Uebrigens schliesst sich Ps. 14 als nächtliches Zeitbild mit dem Anbruch des göttlichen Tages im Hintergrunde näher an Ps. 12, als an Ps. 13, obwohl dieser, wie wir gesehen, nicht ohne bewussten Grund zwischeneingeschoben ist. In dem Verwerfungsurtheil über die sittlich-religiöse Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschheit, welches Ps. 14 mit Ps. 12 gemein hat, liegt zugleich eine Bestätigung für das לדוד beider, jedoch hat dieses an 14, 7 eine Probe zu bestehen, deren Vollzug der Auslegung vorbehalten bleibt.

In Ps. 53 lesen wir den jehovischen Ps. 14 noch einmal als elohimischen. Ps. 14 hat durch seine Stellung in der Grundsammlung das Vorurtheil früherer Entstehung und ursprünglicherer Gestalt für sich. Da dieses Vorurtheil sich bei kritischer Gegeneinanderhaltung bewährt und dem Ps. 53 keine Textverbesserung für Ps. 14 zu entnehmen ist, so dürfen wir Ps. 53, ohne ihn hier herbeizuziehn, an seinem Orte behandeln. Nicht als ob Ps. 14 unversehrt wäre. Er ist auf 7 Dreizeiler berechnet, aber V. 5 u. 6, welche der 5. u. 6. Dreizeiler sein sollten, sind nur Zweizeiler, es scheint fast als ob das urspr. Formverhältniss hier gelitten habe. In Ps. 53 ist dem dadurch abgeholfen, dass die beiden Zweizeiler in einen einzigen Dreizeiler zusammengezogen sind, er besteht also nur aus deren 6.

Das 1. Tristich klagt über das unter den Menschen überhand genommene gottesläugnerische Denken und Treiben:

[1] Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott,"
Verderbt, abscheulich ist ihr Handeln,
Niemand der Gutes thut.

Wenn Olsh. übers.: ein Thor dachte . ., so heisst das zeitgeschichtliche Beziehungen vom Zaune brechen. Das Perf. ist hier, wie 1, 1. 10, 3 das sogen. abstrakte Präs. (Ges. §. 126, 3), Ausdruck einer allgem., von vielen einzelnen Fällen abgezogenen Erfahrungsthatsache. In Benennungen des Unweisen ist die alttest. Sprache ungemein reich. Die untersten Sprossen dieser Scala bilden der Einfältige פֶּתִי und der Alberne כְּסִיל, die obersten der Narr אֱוִיל und der Tolle הוֹלֵל. In der Mitte liegt der Begriff des Thoren נָבָל, in welchem sich mit der Unweisheit Keckheit, Dreistigkeit, Frechheit verschmelzen; es heisst so der, welcher gemeinschaftlichen und insbes. israel. Glauben freigeisterisch (syn. לֵץ) verläugnet, der welcher gemeinmenschliche und insbes. israel. Sitte bubenhaft (syn. עַוָּל oder בֶּן־עַוְלָה) durchbricht. Seinem Etymon nach ist נָבָל der Welke, also der Saftlose, Haltlose, Ruchlose (ahd. *ruah*, mhd. *ruoch* Achtsamkeit). Es ist der, welcher die demüthige, keusche, linde Weisheit von oben, deren Grundlage die Gottesfurcht ist, an schaale Selbstklugheit und gemeine Selbstsucht darangegeben, viell. am Entsprechendsten: der Wahnwitzige. „Ein Wahnwitziger — so zeichnet ihn Jesaia 32, 6 — Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jehova Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Trank dem Durstigen zu verweigern.“ Ein solcher Mensch, wenn er auch an Geist ein Titan wäre, zählt nach der Schrift unter die Dummen. Der Gedanke אֵין אֱלֹהִים, in welchem Denken und Thun eines solchen wurzelt, ist eben der Gipfel der Dummheit. Es ist nicht blos praktischer Atheismus, der mit dieser inwendigen Aussage des נָבָל gemeint ist. Das Herz ist nach der Schrift nicht allein Werkstatt des Wollens, sondern auch des Denkens. Wir denken mit dem Kopfe, der Hebräer mit dem Herzen. Der נָבָל aber bleibt in seinem Herzen nicht dabei stehen, dass er so thut, als ob kein Gott sei, sondern er läugnet auch geradezu, dass ein Gott sei, ein persönlicher nämlich. Diesen theoretischen Atheismus schon in der davidischen Zeit anzutreffen, kann uns nicht befremden; die Philosophie der Schlange ist älter als jede andere. Dass es solche Gottesläugner unter den Menschen geben kann, stellt der Psalmist als das Aeusserste und Tiefste menschlicher Selbstverderbniss obenan. Subj. des Folgenden sind dann nicht diese Gottesläugner, sondern die Menschen insgemein, unter denen es solche giebt: sie machen verderbt (hier in correkten Drucken *Tarcha*,[1] nicht

[1]) Nach Hupf., Psalmen I, 275., nicht *Tarcha*, sondern *Merca*, aber die Regel ist, dass wenn dem *Rebia geresch.* zwei *servi* vorausgehen, der erste *Tarcha* (der Ge-

Rebia geresch.), machen abscheulich (hier *Merca*) Handlungsweise d. i. ihre Handlungsweise; עֲלִילָה dichterisch kurz für עֲלִילוֹתָם gehört zu beiden Vv. und zwar nicht als adverb. Acc. (Hgst. u. A.), sondern als Obj., da gerade bei הִשְׁחִית diese Verbindung mit עֲלִילָה Zeph. 3, 7 oder, was dasselbe, דֶּרֶךְ Gen. 6, 12 gewöhnlich und הִתְעִיב nur hinzutritt, um השחית superlativisch zu steigern. Die Verneinung: „es ist kein Gutesthuer“ lautet so unbeschränkt, wie 12, 2. Aber weiterhin unterscheidet der Psalmist von der verderbten Gesammtheit ein דור צדיק, welches dieses Verderben als Verfolgungsleiden zu erfahren bekommt. Er meint was er sagt von der Menschheit als *κόσμος*, in welchem ihm zunächst, wie in der göttlichen Rede Gen. 6, 5. 12., das Gemeinlein der durch Gnade der Verderbensmasse Entnommenen verschwindet. Da es nur die Gnade ist, welche dem allgemeinen Verderben entnimmt, so lässt sich auch sagen, dass die Menschen beschrieben werden wie sie von Natur sind, obgleich freilich nicht von dem Erbsündenzusand an sich, sondern von dem Thatsündenzustand, der wenn die Gnade nicht eingreift daraus emporwuchert, die Rede ist.

Das 2. Tristich beruft sich auf das unerträgliche Urtheil Gottes selber:

> [2] **Jahawâh vom Himmel lugt' er auf die Menschenkinder,**
> **Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,**
> **Ob solche, die nach Gott fragen.**

Das V. הִשְׁקִיף bed. lugen, indem man sich vorbeugt; es ist das eigentliche Wort vom Gucken aus dem Fenster 2 K. 9, 30 (vgl. *Ni.* Richt. 5, 28 u. ö.) und vom Herabblicken Gottes aus dem Himmel auf die Erde 102, 20 u. ö., vgl. חָזָה schauen 11, 4., הִבִּיט betrachten, רָאָה sehen, הִשְׁגִּיחַ gucken (gleichfalls aus dem Fenster Hohesl. 2, 9) 33, 13. 14. Mit Recht übers. Luther in seinem auf feinster Auslegung beruhenden Liede (Es spricht der Unweisen Mund wohl) perfektisch: „Gott selbst vom Himmel sah herab Auf aller Menschen Kinder.“ Aber das Perf. hat nur insofern perfektischen Sinn, als das Ergebniss der göttlichen Umschau V. 3 diese selbst als vorhergegangenen Act voraussetzt. Wie man sich bei הִשְׁחִיתוּ der Flutgeschichte erinnert, so bei לִרְאוֹת der Thurmbaugeschichte Gen. 11, 5 vgl. 18, 21. Gottes Urtheil beruht auf Cognition des That-

---

stalt nach wie *Tiphcha* der pros. Acc.), der zweite *Merca* ist (s. S. Bähr, *Thorath Emeth* (über die Acc. der BB. אמ ת) p. 14. Demnach hat השחיתו *Tarcha*, התעיבו *Merca*, עלילה *Rebia mugrasch*. So hier und 53, 2 in dem Heidenheimschen Texte und so in correkten Ausgg. auch anderwärts.

bestandes, welche an solchen Stellen nach Menschenweise dargestellt wird. Gottes allesumfassende, allesdurchdringende Augen mustern die Menschheit. Gibts da einen, welcher Einsicht in Denken und Handeln bewährt, einen dem Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut und also auch Strebeziel ist (vgl. zu אֶת־אֱלֹהִים Ges. §. 117, 2., obwohl die Weglassung des Art. sich schon aus der Behandlung des Gottesnamens als Eigennamen erklärt)? — so fragt Gott, der seine Freude an solchen hat und dessen verlangendem Spähen solche gewiss nicht entgehen würden.

Aber — wie er die Menschheit befindet, klagt das 3. Tristich:

> [3] **Sämmtlich sind sie abgefallen, allzumal verdorben,**
> **Niemand der Gutes thut,**
> **Auch nicht Einen gibt es.**

„Siehe — sagt Luther — mit wie vielen Worten hebt er an, damit er alle Menschen darunter begreife und Niemanden ausnehme: zuerst spricht er alle (הַכֹּל), darnach zugleich (יַחְדָּו), zum dritten da ist auch nicht ein einziger (אֵין גַּם־אֶחָד).“ Und neben סָר, welches wohl nicht den Sinn der Entartung (wie z. B. Hos. 4, 18.), sondern der Abweichung, näml. von Gottes Wege, und also des Abfalls hat, bez. נֶאֱלָח *putidum, rancidum fieri,* wie Iob 15, 16., die sittliche Verderbniss so stark als möglich als Versaurung, Verfaulung, Versumpfung. Statt אֵין גַּם־אֶחָד übers. LXX οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός (als ob es עד־אחד hiesse, was das Gewöhnlichere). Paulus citirt Röm. 3, 10—12 die ersten 3 Vv. unseres Ps. als Beweis für die Schriftmässigkeit des Satzes, dass Juden und Heiden alle unter der Sünde sind. Was der Psalmist sagt, gilt zunächst von der israel. Menschheit seiner nächsten Umgebung, aber zugleich von der heidnischen, wie sich von selbst versteht; es wird weder insbes. das pseudoisraelitische, noch das heidnische, sondern das gemeinmenschliche in Israel nicht minder als in der Heidenwelt herrschende Verderben beklagt. In den Text des *Cod. Alex.* und an den Rand des *Cod. Vatic.* der LXX sind auch die folgenden dort vom Ap. aneinandergereihten Schriftcitate in unsern Ps. herübergeschrieben, als ob sie auf die Autorität des Ap. hin, dessen Mosaik alttest. Zeugnisse man missverstand, als urspr. Bestandtheil des Ps. zu gelten hätten.

So gar trostlos ist der Befund der göttlichen Prüfung. In Israel wenigstens, dem Volke der positiven Offenbarung, sollte es anders aussehn. Aber auch da herrscht das Böse und vereitelt Gottes Gnadenwillen. Den Sündern dort gilt der im 4. Tristich vom Psalmisten vernommene göttliche Ausruf der Entrüstung:

[4] „Sind nicht unvernünftig alle Unheilverübenden,
„Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
„Jahawâh nicht anrufen?“

Auch Jes. 3, 13—15 richtet sich der Weltrichter an die Obern Israels insbes. Dieser Eine Zug unsers Ps. ist in dem Asaphps. 82 zu einem besondern proph. Bilde verselbstständigt. Was hier in Frage gekleidet ist הֲלֹא יָדְעוּ, ist dort V. 5 in Aussage umgesetzt. Man übers. nicht: werden es nicht zu fühlen bekommen (was יֵדְעוּ heissen müsste), aber auch nicht mit Hupf.: haben es nicht erfahren. Nicht wissen ist in der Bed. *non sapere* und also *insipientem, brutum esse* so absolut gemeint, wie 82, 5. 73, 22. Jes. 1, 3. 44, 9. 45, 20 u. ö. Das Perf. ist nach Ges. §. 126, 3 ganz in Ordnung, also: sind nicht erkenntnisslos und also thiergleich, ja nach Jes. 1, 2. 3 unterthierisch alle Uebelthäter. Die beiden folgenden Sätze sind logisch wenigstens Attributivsätze. Dass אָכְלוּ לֶחֶם nicht s. v. a. כֶּאֱכֹל לֶחֶם sein kann, darin hat Hupf. Recht, aber es ist ebenso wenig mit Hupf. von thierischem sicherm Dahinleben zu verstehen, denn, wie Olsh. richtig bemerkt, אָכַל לֶחֶם bed. nicht schmausen, prassen, sondern speisen, sein Mahl einnehmen. Hgst. übers. richtig: welche mein Volk essend Brot essen d. h. so wenig etwas Sündliches, vielmehr Wohlberechtigtes, Unwidersprechliches und ihnen Zuständiges zu thun meinen, wie wenn sie Brot essen, vgl. die Ausmalung dieses Ged. Mi. 3, 1—3 (bes. V. 3 *extr.*: „gleichwie im Kochtopf und wie Fleisch drin im Kessel“). Statt ה' לֹא קָרָאוּ sagt Jeremia 10, 21 (vgl. aber 10, 25): וְאֶת־ה' לֹא דָרָשׁוּ. Der Sinn ist wie Hos. 7, 7. Sie beten nicht, wie es dem geistbegabten Menschen ziemt, darum sind sie wie das Vieh und handeln wie Raubthiere.

Wenn Jehova dermassen in Unwillen ausbricht, so donnert sein nie wirkungsloses Wort jene Unmenschen ohne Wissen und Gewissen nieder, wie ein nun statt des 5. Tristichs folgendes Distich besagt:

[5] Allda erschaudern sie schaudernd,
Denn Gott ist im gerechten Geschlechte.

Dass das örtliche Deutewort שָׁם auch auf einen Zeitpunkt hinweisen und, wenn dieser ein zukünftiger ist, mit dem Perf. construirt sein kann, beides zusammen ist aus 36, 13 (vgl. ausserdem 132, 17. Hos. 2, 17) ersichtlich. Es bed. aber hier nicht allda = dereinst als Fingerzeig in unbestimmte Zukunft, sondern da = dann, wann Gott so in seinem Zorn mit ihnen reden wird. Das V. פָּחַד ist, wie sonst durch Beifügung des *inf. abs.*, so hier, wie häufig in höherem Styl z. B. Hab. 3, 9., durch Beifügung eines *nom. deriv.* gesteigert. Als-

dann, wann Gottes Langmuth in Zornmuth übergeht, durchbebt sie tiefinnerst Schrecken des Gerichts. Dieses Zorngericht ist aber andererseits Liebesoffenbarung. Jehova rächt und erlöst so diejenigen, die er עַמִּי nennt und welche hier im Gegens. zu der verderbten Menschheit der Gegenwart (12, 8) als die dem geoffenbarten Willen Gottes gleichgeartete und durch einen besseren Geist, als den Zeitgeist zusammengehaltene דּוֹר צַדִּיק heissen, indem דּוֹר, wie auch sonst, wo es nicht blos chronologischer, sondern ethischer Begriff ist, aus der Bed. *generatio* in die Bed. *genus hominum* übergeht, vgl. 24, 6. 73, 15. 112, 2., wo es überall Bez. der in der argen Welt gefangenen und nach Erlösung seufzenden Gesammtheit der Kinder Gottes ist. Dass ihrer nicht gleich von vornherein gedacht ist, um die Allgemeinheit des menschlichen Verderbens zu beschränken, hat nicht sowohl darin seinen Grund, dass sie wie Nichts in der Masse verschwinden (was sich doch nicht vor Gottes allesdurchschauendem Blicke sagen lässt), sondern darin, dass sie dem Verderben durch Gnade entnommen sind, ohne, abgesehen von der Gnade, von ihm ausgenommen zu sein.

Erst jetzt tritt der Psalmist selbst auf Grund der richterlichen Selbstbezeugung Gottes, deren er so trostreich gewiss geworden, den Bedrückern voll freudigen Trotzes entgegen — statt des erwarteten 6. Tristichs wieder ein Distich:

> [6] **Des Leidvollen Plan mögt ihr zuschanden machen,**
> **Ist doch Jahawâh seine Zuflucht!**

Man darf nicht übers.: ihr macht zuschanden, weil . ., denn das giebt einen hier ganz ungehörigen Ged. Das Fut. תָּבִישׁוּ ist jussivisch ebenso gebraucht wie sonst der Imper., und כִּי begründet den verschwiegenen oder, wenn der Strophe eine Zeile verloren gegangen sein sollte, ausgefallenen Satz (vgl. Jes. 8, 9f.): ihr werdet nichts ausrichten. עֵצָה ist alles was immer der Fromme, der als solcher (neutest. ausgedrückt) ein Kreuzträger ist, zu seines Gottes Ehre oder doch nach seines Gottes Willen ins Werk zu setzen vorhat. Alles das suchen die Weltkinder, die im Besitze der weltlichen Macht sind, zu vereiteln, aber, vom Standpunkt des Endausganges angesehen, vergeblich.

Der Ps. könnte nun geschlossen sein, aber eine noch weit schönere Rundung gewinnt er doch durch das nachfolgende 7. Tristich:

> [7] **O käme doch aus Zion Israels Heil!**
> **Wenn Jahawâh wendet seines Volks Gefängniss,**
> **Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.**

Diese Strophe klingt wie ein liturgischer Zusatz aus der Zeit des Exils, wenn man nicht um ihretwillen den ganzen Ps., der keine sonderlichen Merkmale der davidischen Zeit aufzeigt, dieser Zeit zuweisen will. Denn anderwärts in ähnlichem Zus., wie z. B. Ps. 126., bed. שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft wenden oder die Gefangenen zurückführen, שׁוּב hat da, wie 85, 5. Nah. 2, 3., indem es dem Hi. הֵשִׁיב zu Gunsten der Alliteration mit שְׁבוּת (von שָׁבָה zum Kriegsgefangenen machen) vorgezogen zu sein scheint, transitive Bed., was Hgst. (welcher übers.: zurückkehren, sich zukehren zur Gefangenschaft, von der Gnadenheimsuchung Gottes) mit Unrecht einzuräumen sich weigert[1]. Ebensowenig lässt sich mit Hgst. behaupten, מִצִּיּוֹן widerspreche der Zeit des Exils, indem es den Bestand des Tempels voraussetze. Dass auch die Exulanten nirgends anders als von Zion her die Erlösung erwarteten, zeigt z. B. Jes. 66, 6. Nicht als ob man gemeint hätte, dass Jehova auch die Trümmer seiner Wohnung noch bewohne, welche ja vielmehr dadurch, dass er sie verlassen (wie wir bei Ez. lesen), zu Trümmern geworden; sondern der Zeitpunkt seiner Wiederkehr zu seinem Volke ist auch der Anfangspunkt seiner Wiederbesitznahme von seinem Heiligthum, und dieses, von Jehova auch ehe es äusserlich wieder ersteht schon wieder angeeignet, wird sowohl der Brennpunkt des göttlichen Gerichts über Israels Feinde, als der Lichtpunkt der Kehrseite dieses Gerichts, der endlichen Erlösung, weshalb auch im Exil Jerusalem der Augpunkt (die Kibla) der Betenden ist Dan. 6, 11. Es könnte also nicht befremden, wenn ein Psalmdichter dieser Zeit sein Verlangen nach Erlösung in den Worten ausspräche: wer gibt = o gäbe doch einer = o käme doch (Ges. §. 136, 1) aus Zion Israels Heil! Da aber שׁוּב שְׁבוּת auch metaphorisch s. v. a. das Elend, Missgeschick wenden bed., wie Iob 42, 10. Ez. 16, 53 (viell. auch Ps. 85, 2 vgl. 5), so lässt sich das überschriftliche לְדָוִד von dieser Seite nicht antasten[2]. Selbst Hitz. übers.: „wenn wenden wollte Jehova seines Volkes Missgeschick", indem er diesen Psalm von Jeremia verfasst sein lässt während der Anwesenheit der Scythen im Lande. Ist diese Uebers. möglich, was

[1]) Als schlagenden Beweis für die transit. Bed. des שׁוּב führt Abulwalid in Cap. XVII seiner Grammatik (deren hebr. Uebers. ס׳ הרקמה Frankf. a. M. 1856. 8. erschienen) בְּשׁוּבֵנִי Ez. 47, 7 an; denn wenn שׁוּב da intrans. Bed. hätte, würde es בְּשׁוּבִי heissen; übrigens geht unmittelbar vorher וַיְשִׁבֵנִי, also שׁוּב = הֵשִׁיב.

[2]) Auch das deutsche „Elend" (ahd. *alilandi*) ist eig. s. v. a. ander Land, indem unfreiwillige Entfernung von dem Heimathsland als Muster eines kläglichen Zustandes gilt, s. Näheres darüber zu 119, 19.

unläugbar, so bleiben wir dann um so lieber bei dem überschriftlichen לדוד, als die vermeintliche Autorschaft Jeremia's auf Verkennung seines reproduktiven Charakters beruht und der Einfall der Scythen, von denen die Geschichte der Prophetenzeit nichts weiss, eben nur ein Einfall ist. Der Zustand des rechten Volkes Gottes in der absalomischen Zeit war ja wirklich ein שְׁבוּת in mehr als bildlichem Sinne. Wir bedürfen aber eines solchen zeitgeschichtlichen Anhalts gar nicht, da in diesem Schlusswort nur die auch sonst im Ps. herrschende Anschauung formulirt ist, dass das „gerechte Geschlecht" inmitten der Welt und auch des sogenannten Israel sich in einem Zustande der Vergewaltigung, der Haft, der Gebundenheit befindet. Wenn Gott diesen Zustand seines Volkes, das es in Wahrheit ist, wenden würde, dann würde . . oder, dem Jussiv יָגֵל noch gemässer, wenn er ihn wenden wird, dann soll Jakob frohlocken, Israel fröhlich sein. Es ist Dankespflicht der Erlösten sich da zu freuen. Und wie könnten sie anders! Die Tyrannei hat ein Ende, der Kerker ist gebrochen, sie sind frei.

PSALM XV.

Der vorige Ps. unterschied aus der Masse des allgemeinen Verderbens ein דור צדיק und schloss mit dem Ausdruck der Sehnsucht nach dem Heile aus Zion. Ps. 15 beantwortet die Frage: wer gehört jenem דור צדיק an und wem gilt das zukünftige Heil? Aehnlich ist der bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gedichtete Ps. 24. Und die in unserm Ps. ausgesprochene Gesinnung entspricht, wie man Hitz. gern zugestehen wird, statt mit Olsh. von maccabäischen Zeiten zu träumen, ganz der ungeheuchelten Frömmigkeit und ächten Demuth, die sich gerade bei jener Gelegenheit an David im schönsten Lichte zeigte, vgl. V. 4^b mit 2 S. 6, 19; V. 4^a mit 2 S. 6, 21 f. Dass aber der Zion (Moria) so ohne weiteres V. 1 הַר הַקֹּדֶשׁ heisst, spricht eher für eine spätere Zeit, und die Zeit des absalomischen Exils, wo David vom Heiligthum seines Gottes getrennt war, während Menschen, die das Gegentheil der im Ps. gezeichneten, es inne hatten (s. 4, 6), bietet wirklich eine noch viel passendere Situation. Mit Sicherheit lässt sich nichts weiter behaupten als dass der Ps. die Erhebung des Zion zum h. Berge und die Versetzung der Bundeslade in das dort errichtete אֹהֶל 2 S. 6, 17 voraussetzt. In Ansehung seines Baues zerfällt er in eine distichische und eine tristichische Hälfte, welche die Entfaltung jener andern ist.

Was die tristichische Hälfte entfaltet, enthält die aus zwei Distichen bestehende schon alles *in nuce:*

[1] Jahawâh, wer darf weilen in deinem Zelte,
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

[2] Ein unsträflich Wandelnder und Gerechtigkeit Übender
Und Wahrheit Redender mit seinem Herzen.

Die Anrede an Gott ist nicht blos eine beliebige Form (Hupf.), sondern die Frage ist wirklich so wie sie lautet an Gott gerichtet. „David tritt — wie Bakius umschreibt — vor das *coeleste oraculum:* Herr, Aller Herzenskündiger, sage du selbst was recht ist, *quis verus sanctorum concivis? quis Dei genuinus domesticus?*" Die Antwort ist deshalb nicht, wie in proph. Zus., als unmittelbare Antwort Gottes zu fassen, der Psalmist ist betend auf Gott gerichtet, liest gleichsam in Gottes Herzen und beantwortet sich die gestellte Frage in Gottes Sinne. גּוּר und שָׁכַן, welche sich sonst wie im Hellenistischen *παροικεῖν* und *κατοικεῖν* unterscheiden, sind hier gleichen Sinnes; es ist ein nicht blos vorübergehendes, sondern ewiges גּוּר (61, 5) gemeint; der Unterschied, der den zwei Vv. in dieser parall. Stellung verbleibt, ist nur der, dass das eine, von der Vorstellung des Wanderlebens ausgehend, das Finden einer bleibenden Stätte, und das andere, von der Vorstellung der Hausgenossenschaft ausgehend, das Innehaben einer bleibenden Stätte bez. Die Futt. der Frage gehen nicht auf ferne Zukunft, sondern auf eine immerfort offne, aber an Bedingungen geknüpfte Möglichkeit: wer wird = wer darf. Aber wie kann der Verf. in so allgem. Sinne voraussetzen, dass das nur den Priestern zugängliche Zelt menschlicher Aufenthalt und der den Israeliten nur besuchsweise zugängliche h. Berg menschliche Wohnung werden könne? Sind etwa Zelt und h. Berg nur tropische Benennungen der Gottesgemeinschaft mit alttest. Bildern? Das nicht, aber sie sind ihrem geistlichen Wesen nach als Stätten der Gottesgegenwart und der um diese geschaarten Gottesgemeinde gefasst, und es ist vorausgesetzt, dass dieses geistliche Wesen über die örtliche und ceremonialgesetzliche Umschränkung hinausreicht und, wenn es offenbar wird, diese gesetzlich eingehegten Raumschranken durchbrechen wird, so jedoch dass es immer eine örtliche Stätte bleibt, wo Gott sich in Liebe offenbart und in seine Liebesgemeinschaft aufnimmt, und zwar eine mit dem Heiligthum auf Zion in causaler Verknüpfung stehende und dadurch heilsgeschichtlich vermittelte. Diese geistliche Entschränkung der zunächst örtlich beschränkten Anschauung findet sich auch 27, 4—5. 61, 5.; sie liegt schon da vor,

wo die Vorstellung fleissigen Besuchs des Heiligthums zu der bleibenden Wohnens darin gesteigert ist 65, 5. 84, 4—5., während anderwärts, wie 24, 3., die äusserliche alttest. Wirklichkeit unüberschritten bleibt. So sehen wir den Begriff des Heiligthums bald sich alttestamentlich zusammenziehn, bald sich neutestamentlich weiten, indem sich hier, wie im Bereiche des Opfers, bereits der neutest. Geist regt und durch seine kosmische Hülle, ohne dass sie schon gebrochen ist, mächtig hindurchwirkt. Die Antwort auf die so neutestamentlich gemeinte Frage lautet auch nicht minder neutestamentlich: nicht die Herr-Herr-Sager, sondern die Gottes Willen thun, haben bei ihm Gast- und Hausgenossenrecht; sein Wille aber ist auf das Wesentliche des Gesetzes: die gemeinmenschlichen Pflichten, die innere Herzensstellung, die lautere wahre Gesinnung gerichtet. In הוֹלֵךְ תָּמִים (hier und Spr. 28, 18) ist תמים entw. prädicativer *nom.* des Masc. oder vielmehr in loserer Weise untergeordneter zuständlicher *acc.* des Masc.: ein als Redlicher Wandelnder (s. Ew. §. 279[c]), oder es ist Acc. des Neutrums in abstrakter Bed. und zwar Objektsacc.: ein Redlichkeit Wandelnder d. h. Redlichkeit zu seinem Wege, seiner Wandlungs- = Handlungsweise Machender, vgl. הֹלֵךְ צְדָקוֹת Jes. 33, 15.; die der deutschen Ausdrucksweise angemessenere הֹלֵךְ בְּתָמִים 84, 12 ist beiden Erklärungsweisen günstig, aber הַיָּשָׁר הוֹלֵךְ bei Mi. 2, 7 (ein das Gerade d. i. den geraden Weg Wandelnder) spricht mehr für die letztere; keinesfalls ist תמים gleich von vornherein ein Abstractum (Ges. Hupf.), denn auch רָכִיל bed. nicht Verleumdung, sondern Verleumder und verleumderisch, einen andern Beleg für eine solche abstr. Nominalbildung aber giebt es nicht (Ew. §. 149[e]). תמים bed. *integer* oder *integrum* = *integritas.* Statt עֹשֶׂה צְדָקָה heisst es poetisch פֹּעֵל צֶדֶק. Wahrheit redend בִּלְבָבוֹ mit seinem Herzen ist der Gegens. des Heuchlers, der die Wahrheit nur mit seinem Munde bekennt, oder allgemeiner: der was er sagt nur mit seinem Munde sagt und also nicht Wahrheit redet. Es sind drei Charakterzüge, deren erster die vollkommene, vollständig, ganz und lauter auf Gott gerichtete Gesinnung, deren zweiter das nach Gottes Willen normirte Thun, deren dritter das aus inniger Wahrheitsliebe hervorgehende Reden betrifft.

Auf das Distich der Frage und das Distich der allgemeinen Antwort folgen nun drei die Antwort besondernde Tristiche:

[3] Der nicht Verleumdung trägt auf seiner Zunge,
Nicht thut seinem Genossen Böses
Und Schimpf nicht bringt auf seinen Nächsten.

[4] Verächtlich in eignen Augen, verschmähenswerth,
Und die Jahawâh fürchten ehrt er,
Schwört er zum Schaden — er änderts nicht.

[5] Sein Geld gibt er nicht um Wucher
Und Bestechung ob Unschuldiger nimmt er nicht —
Wer solches thut, der wanket nicht auf ewig.

Relativsätze sind die Sätze von V. 3 an nicht eigentlich grammatisch, sondern nur logisch. Nachdem der, den Gott in seine Gemeinschaft aufnimmt, im Allgem. bezeichnet ist, wird er weiter beschrieben. Die Prät., mit denen die Beschreibung anhebt, haben abstrakte Präsensbed. רָגַל bed. umhergehen, sei es um zu spioniren (die gewöhnliche Bed.), sei es um zu klatschen und zu verleumden (hier u. *Pi.* 2 S. 19, 28 vgl. רָכַל, רָכִיל). Statt בִּלְשֹׁנוֹ heisst es עַל־לְשֹׁנוֹ, weil das Wort, ehe es laut wird, auf der Zunge ruht; der Redende nimmt es auf die Zunge oder die Lippen 16, 4. 50, 16. Wohl nicht unbeabsichtigt ist die Paronomasie לְרֵעֵהוּ רָעָה; demjenigen Böses thun, der uns durch Bande des Bluts und der Gemeinschaft verbunden ist d. i. dem uns immer nahe genug stehenden Nebenmenschen ist, wie schon der Ausdruck andeutet, eine sich selbst richtende Sünde. קָרוֹב ist auch Ex. 32, 27 Parallelwort von רֵעַ, beide zunächst in volksgenossenschaftlichem, aber nicht ausschliesslich und ausdrücklich in diesem beschränkten Sinne, denn was an sich Sünde ist, ist es auch nach alttest. Moral jedem Menschen gegenüber. Dass נָשָׂא in der Verbindung mit חֶרְפָּה *efferre* = *effari* bed. (Hupf. u. A.), ist nicht wahrsch. Es bed. Beschimpfung auf jem. bringen, sie ihm aufladen, ihn damit bebürden; denn Schimpf ist eine Last, welche sich leichter aufladen als abwerfen lässt, *calumniare audacter, semper aliquid haeret.* In V. 4[a] ist bei der Erklärung zu bleiben, von der Hupf. verächtlich sagt, dass Hitz. sie aus dem Staube aufgelesen: „gering ist er in seinen Augen, missachtet.“ Gott erhöht den welcher קָטָן בְּעֵינָיו 1 S. 15, 17 ist; David, als er die Lade seines Gottes einbrachte, konnte sich in der Selbstgeringschätzung (נָקַל) nicht genugthun und erschien sich שָׁפָל בְּעֵינָיו 2 S. 6, 22. Diese Demuth, die David auch Ps. 131 bekennt, wird hier und durch das ganze A. T. z. B. Jes. 57, 15 als Bedingung der Gottgefälligkeit bezeichnet, wie sie denn auch wirklich der Kopf aller Tugenden ist. Dagegen übers. man gewöhnlich entw.: verachtet ist in seinen Augen der Verworfene (Mr. Hgst. Olsh.; auch Ew., aber: Verworfenes) oder: der Verachtungswürdige ist in seinen Augen verworfen (Hupf.). Diese letztere Construction ist den Accenten unsers *text. rec.* angemessener,

als die erstere, denn בְּעֵינָיו hat da den Doppelconjunctivus *Zinnorith* mit *Mahpach*. Aber diese Accentuationsweise steht nicht fest; der Heidenh. Text hat בְּעֵינָיו mit *Rebia*. Wenn sie aber auch fest stände, könnte sie uns nicht binden, denn wie misslich ist es, von zwei nebeneinanderstehenden artikellosen und noch dazu gleichbedeutenden Partic. das eine als Prädicat, das andere als Subj. zu fassen; man sieht das Missliche an dem Schwanken der Ausll., welches der beiden Wörter sie zum Subj., welches zum Präd. machen sollen. Dagegen können wir uns, wenn wir „verächtlich ist er in seinen Augen, verschmähenswerth" (Ges. §. 134, 1) übers., auf 14, 1 berufen, wo הִשְׁחִיתוּ ebenso durch הִתְעִיבוּ überboten wird, wie hier נִבְזֶה durch נִמְאָס, zu geschweigen, dass der Ausdruck, der bei dieser Uebers. nichts vermissen lässt, im andern Falle etwas Schiefes und Unklares behält. Dem Gegensatze von V. 4[a] und 4[b] geschieht auch so Genüge: er selbst erscheint sich aller Ehre unwerth, Anderen dagegen erweist er fortwährend Ehre, und der Massstab seiner Beurtheilung ist da die Furcht Jehova's. *Sibi ipsi displicet* — bemerkt J. H. Mich. — *nec suae, sed alienae virtutis est admirator*. Wie er selber Jehova fürchtet, zeigt die selbstverläugnend strenge Erfüllung seiner Eide. Man misskennt die Beziehung der Worte נִשְׁבַּע לְהָרַע, wenn man übers.: er schwört dem Nächsten (רַע = רֵעַ), was übrigens לְרֵעֵהוּ heissen müsste, oder: er schwört dem Bösen (und hält selbst diesem was er eidlich versprochen), was übrigens לָרָע heissen müsste, denn wozu wäre die Insertion des Art. unterlassen, welche im klassischen Style nur höchst selten (36, 6) unterbleibt? Die Worte beziehen sich auf Lev. 5, 4.: wenn Jemand schwört indem er gedankenlos ausspricht לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב Uebles oder Gutes zu thun etc. Es ist von Schwüren die Rede, die man vergisst und deren Vergessen durch ein Ascham zu sühnen ist, mag ihr Inhalt etwa dem Schwörenden Unangenehmes, Schädliches oder Angenehmes, Nützliches gewesen sein. Die Zurückbeziehung des להרע auf das Subj. liegt als selbstverständlich im Zus., denn Andern Schaden zu thun ist ja eine Sünde, deren Gelobung und Begehung, nicht deren Unterlassung sühnbedürftig wäre. Ueber לְהָרַע = לְהָרֵעַ s. Ges. §. 67 Anm. 6. Auf den hypothetischen Vordersatz (vgl. z. B. 2 K. 5, 13) folgt als Nachsatz וְלֹא יָמִר. Das V. הֵמִיר ist in dem Gelübdegesetz heimisch, welches, wenn jemand ein opferbares Thier gelobt hat, sowohl Verwandlung desselben in Geldeswerth (הֶחֱלִיף) als Vertauschung desselben mit einem andern, sei es טוֹב בְּרָע אוֹ־רַע בְּטוֹב, verbietet. Der Psalmist gebraucht natürlich diese Wörter nicht in dem terminologischen Sinn

des Gesetzes: das Schwören begreift auch das Angeloben, und לֹא יָמִר verneint nicht allein jede Umtauschung des Gelobten, sondern auch jede Abänderung des Beschwornen: er missbraucht den Namen Gottes in keiner Weise לַשָּׁוְא. Auch V. 5ᵃ hat der Psalmist eine Thorastelle vor Augen, näml. Lev. 25, 37 vgl. Ex. 22, 24 Dt. 23, 20. Ez. 18, 8. נָתַן בְּנֶשֶׁךְ hingeben, um Wucherzins dafür zu nehmen, נֶשֶׁךְ von נָשַׁךְ beissen δάκνειν; der Zinsnehmende oder Zinsfordernde ist מַשִּׁיךְ, der Zinsgebende נָשׁוּךְ, der Zins selbst נֶשֶׁךְ. Auch der Charakterzug V. 5ᵇ erinnert an mosaische Gesetzesworte: שֹׁחַד לֹא לָקָח an das Verbot Dt. 16, 19 und עַל־נָקִי an den Fluch Dt. 27, 25: wegen des Unschuldigen d. i. wider ihn, ihn zu verurtheilen. Sei es leih- oder schenkweise, giebt er ohne Ansprüche, und ist er in richterlichen Würden, so ist er der Bestechung, zumal zum Verderben eines Unschuldigen, unzugänglich. Statt nun nach durchgeführter Charakterisirung zu schliessen: ein solcher darf weilen in Jehova's Zelte oder: wohnen in Jehova's Hause ewiglich, gestaltet sich der Schlusssatz der Antwort anders: ein solches Thuender wird auf ewig nicht in Wanken versetzt (יִמּוֹט *fut. Ni.*), er steht fest, von Jehova gehalten, in seiner Gemeinschaft geborgen; nichts von aussen, kein Unfall kann ihn fällen. Jesaia reproducirt diesen david. Ps. folgendermassen 33, 13—16: Hört, ihr Fernen, was ich vollführt, und erkennt, ihr Nahen, meine Allmacht! Es entsetzen sich in Zion die Sünder, Beben erfasst die Heuchler: „wer mag uns weilen bei verzehrendem Feuer, wer uns weilen bei ewigen Gluthen?" — Wer in Gerechtigkeit wandelt und mit Redlichkeit redet; wer Gewinn von Bedrückungen verschmäht; wessen Hand sich wehret, Bestechung anzufassen; wer sein Ohr verstopft, nicht zu hören von Blutrath, und seine Augen zupresst, nicht zu betrachten Böses — der wird auf Höhen wohnen, Felsenvesten sind seine Burg, sein Brot ist immer da, seine Wasser unversiegbar.

PSALM XVI.

Der vorige Ps. schloss mit לֹא יִמּוֹט; dieses Verheissungswort wiederholt sich 16, 8 als Glaubenswort im Munde Davids. Ein Muster der unwandelbaren Glaubenszuversicht des Hausgenossen Gottes tritt uns hier vor Augen, denn der Dichter von Ps. 16 ist in Gefahr des Todes, wie aus der Bitte V. 1 und der Erwartung V. 10 geschlossen werden muss; aber da ist nichts von bitterer Klage, düsterer Anfechtung, schwerem Kampfe: in dem ganzen Ps. herrscht

gefasste Ruhe, innige Freude, frohe Zuversicht, die dessen gewiss ist, dass sie alles was sie für Gegenwart und Zukunft wünschen mag in Jehova besitzt. Der Ruf um Hülfe, sagt Ew. treffend, kommt kaum zur Kraft vor überwiegendem seligem Bewusstsein und heiterer Hoffnung.

Hitz. hält Ziklag 1 S. 30 für den Entstehungsort des Ps. und erklärt ihn ganz aus Davids damaliger Lage. Wäre auch unsere historische Erklärung, sagt er, so irrig, als sie richtig ist, immerhin müssten wir den Ps. für davidisch ansehn; denn David geht hervor aus seiner Sprache. Ein prüfender Rückblick auf den Ps., wenn wir ihn ausgelegt, wird uns dieses Urtheil bestätigen. Aber in Betreff der Entstehungszeit hegen wir eine andere Muthmassung. Aus Spuren, auf die wir anderwärts zurückkommen, ist zu entnehmen, dass David nach dem Baue seines Cedernpalastes durch eine schwere Krankheit dem Rande des Grabes nahe gebracht ward. Damals mag auch dieser Ps. entstanden sein.

Die überschriftliche Bez. מִכְתָּם לְדָוִד hat Ps. 16 mit Ps. 56—60 gemein. LXX übers. *στηλογραφία* (*εἰς στηλογραφίαν*). Dass diese Uebers. überlieferungsgemäss ist, zeigt die verwandte Uebers. des Trg. גְּלִיפָא תְרִיצָא *sculptura recta* (nicht *erecta*, wie Hupf. übers.). Beide alte Uebers. geben dem V. die Bed. כָּתַם *insculpere*, welche sich sowohl durch Vergleichung von כָּתַב = חָצַב, als חָתַם *imprimere* (*sigillum*) bestätigt; auch Jer. 2, 22 (vgl. 17, 1) ist dem nicht entgegen, die Verschuldung Israels heisst da נִכְתָּם als tief eingedrungener unvertilgbarer Schandfleck. Sehen wir uns nun sämmtliche Michtam-Psalmen näher an, so sind ihnen zwei hervorstechende Züge gemeinsam: theils werden denkwürdige merkwürdige Worte mit אָמַרְתִּי, וַיֹּאמֶר, דִּבֶּר vorgeführt 16, 2. 58, 12. 60, 8 vgl. Jes. 38, 10. 11 (in dem Ps. Hiskia's, welcher מִכְתָּב = מִכְתָּם, wie viell. zu lesen, überschrieben ist), theils wiederholen sich solche Worte in refrainartiger Weise, wie Ps. 56: nicht fürcht' ich mich, was können mir Menschen thun! Ps. 57: erhebe über die Himmel, Elohim, über die ganze Erde deine Herrlichkeit! Ps. 59: denn Elohim ist meine Felsburg, mein Gnadengott; der Ps. Hiskia's vereinigt diesen Charakterzug mit dem andern. Demnach halte ich dafür, dass מכתם s. v. a. Inschriftgedicht oder Stichwortgedicht ist, indem in den Ps. dieser Art ein sinnreicher Spruch, sei es durch besondere Einführung oder durch kehrversartige Wiederholung, sich inschrift- oder denksteinartig heraushebt.

Das Strophenschema ist 5. 5. 6. 7. Sollen diese Gruppen von

dreifach verschiedener Zeilenzahl als Strophen gelten, so hat man als des Dichters Absicht anzusehen, den Umfang der Strophen allmälig bis zur Sieben anwachsen zu lassen. Die letzte Strophe ist Ausdruck freudiger Hoffnungen angesichts des Todes, die sich bis in die Ewigkeit hinein erstrecken.

In der 1. Str. spricht David aus, wie er innerlich zu Jehova und wie er zu den Heiligen steht:

[1] Bewahr mich, Gott, denn in dich berg' ich mich.
[2] Ich spreche zu Jahawâh: „mein Herr bist du,
Ausser dir kenn' ich für mich kein Gut,“
[3] Und zu den Heiligen, welche auf Erden:
„Dies die Herrlichen, an denen all mein Gefallen.“

Der Ps. beginnt mit einer auf Glauben gegründeten Bitte, deren bes. Beziehung aus V. 10 erhellt: Gott möge (was er als אֵל der Allesvermögende vermag) ihn bewahren, der kein anderes Asyl hat, in das er sich geborgen und berge, als eben Ihn. Dieser kurze Introitus steht ausser Parallelismus, ist also gewissermassen monostichisch, ein mit wenigen Worten alles besagender Seufzer. Der Text der beiden folgg. Vv. bedarf einer zwiefachen Verbesserung. Die LA אָמַרְתְּ als Aurede an die Seele (Trg.), wofür sich Thren. 3, 24f. anführen lässt, an die hier aber gar nicht genannte Seele ist unerträglich und ohne Zweifel aus Verkennung der defektiven Schreibung אָמַרְתִּ (Ges. §. 44 Anm. 4) entstanden; Hitz. u. Ew. (§. 190[d]) vermuthen, dass in solchen Fällen eine in der Volkssprache nach aramäischer Weise (אִמְרֵת) wirklich vorgekommene Abwerfung des Schlussvokals zu Grunde liege, und wirklich scheint das öftere Vorkommen dieser defektiven Schreibung (ידעת = ידעתי 140, 13. Iob 42, 2., בנית = בניתי 1 K. 8, 48., עשית = עשיתי Ez. 16, 59) in einer solchen der Volkssprache eignen Abschleifung des *i* wenigstens seinen Anlass zu haben, obwohl אמרת, wenn David so schrieb, *amarti* zu lesen sein wird, wie 31, 15, 140, 7 auch geschrieben ist. Ueber die andere nöthige Verbesserung sprechen wir zu V. 3. Zuerst spricht David sein Bekenntniss zu Jehova aus, dem er sich unbedingt unterordnet und den er ausnahmslos allem überordnet. Da das im Sprachgebrauch erblichene Suff. der Anrede von אֲדֹנָי (eig. *domini mei* Ges. §. 121 Anm. 4) hie und da, wie unbestreitbar 35, 23., seine Bed. wiedergewinnt, so ist es wenigstens möglich, dass אֲדֹנָי אָתָּה nicht: „der Herr . .,“ sondern „mein Herr bist du“ bedeuten will; die gleichfalls mögliche Uebers.: „Herr, du bists“ (אַתָּה = אתה הוא wie viell. Gen. 49, 8) ist gesucht. Es ist das rückhaltlose und freudige

(mehr kindliche als knechtische) Abhängigkeitsgefühl, welches sich in diesem ersten Bekenntnissatze ausspricht. Denn wie der zweite Bekenntnisssatz sagt: Jehova, der sein Herr ist, ist auch sein Wohlthäter, ja selbst sein höchstes Gut. Die Präp. עַל führt öfter dasjenige ein, was über etwas hinausgeht Gen. 48, 22 und zu diesem also hinzukommt Gen. 31, 50. Dt. 19, 9., indem es sich ihm über- oder nebenordnet. Man übers. nicht: „jenseit deiner liegt für mich kein Gut," sondern obigem Sprachgebrauch gemäss: „mein Gutes d. i. was mich wahrhaft beglückt ist nicht über dir d. i. hinzu zu dir, neben dir, ausser dir, du bist es ausnahmslos allein. Bei dieser Fassung des עַל (Symm. Trg. Hier.) macht das dichterische der vordavidischen Lit. fremde, aus בְּלִי abgekürzte בַּל = בַּל־תִּהְיֶה keine Schwierigkeit. Sehr ansprechend bemerkt Hgst.: „So wie das: du bist der Herr! der Gegenruf der Seele ist auf das: ich bin der Herr dein Gott Ex. 20, 2., so das: du allein bist mein Heil! der Gegenruf auf das: du sollst keine andern Götter haben neben mir." Der Psalmist kennt keinen Born wahren Glücks als Jehova, dieser ist sein alleiniges und ebendamit höchstes Gut. In Jehova hat er alles; Glück, welches nicht von Jehova käme und welches nicht Jehova selbst wäre, kennt und mag er nicht. So lautet sein Bekenntniss zu Jehova. Sein Schatz ist im Himmel. Aber er hat auch auf Erden solche, zu denen er sich bekennt. Man lese mit Umstellung des an unrechten Ort gerathenen ו:

וְלִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ
הֵמָּה אַדִּירֵי כָּל־חֶפְצִי־בָם׃

Diese kleine Veränderung reicht aus, um diesen schwierigen V. zu lichten. Nun ist es klar, dass לקדושים, wie schon hie und da vermuthet worden ist (aber ohne befriedigende Durchführung z. B. Hofm., Weiss. 1, 163), von dem noch fortwirkenden אָמַרְתְּ regierter Dat. ist; klar, was der Zusatz אשר בארץ will, welcher den hieniden befindlichen Gegenstand der Liebe des Sängers von dem droben befindlichen unvergleichlich höchsten unterscheidet; klar, welche Bestimmung das הֵמָּה hat, während sonst das unnöthig umständliche אֲשֶׁר . . הֵמָּה befremdet; klar, in welchem Sinne אדירי mit קדושים wechselt, indem nicht die, welche der Welt wegen äusserer Macht und äusseren Besitzes als אדירים gelten (136, 18. 2 Chr. 23, 20), sondern die Heiligen von ihm als auch Herrliche, hoher Hehre Theilhaftige und hoher Ehre Würdige geschätzt werden, und übrigens stimmt diese Zurechtstellung des V. mit dem Michtam-Charakter des Ps. Der Ged., den man so gewinnt, ist der erwartete (Liebe zu Gott

und Liebe zu seinen Heiligen), den man auch, wenn man sich zu keiner Textänderung verstehen wollte, dem Texte wie er lautet, abringen müsste, indem man entw. mit de W. u. A. übers.: „die Heiligen, welche im Lande, sind die Herrlichen, an denen ich all meine Lust habe“ — ein *Waw apodoseos*, für welches man sich nicht auf 115, 7 berufen darf und welches höchstens zulässig wäre, wenn es וְהֵמָּה vgl. 2 S. 15, 34 hiesse — oder, wie ich früher übers.: „die Heiligen welche im Lande und die Herrlichen — all mein Gefallen ist an ihnen.“ Bei beiden Erklärungen wäre לְ Exponent des sonst abgerissen vorausgestellten *nom. abs.* Dieses ל der allgemeinsten Beziehung ist dem höheren Style nicht fremd Jes. 32, 1 und viell. Ps. 17, 4 und 89, 19., wenn diese Stelle nach Koh. 9, 4 zu erklären sein sollte (vgl. Ew. §. 310[a]). Das umständliche אשׁר בארץ המה könnte nachdrücklich s. v. a. *quotquot* oder *quicunque in terra sunt* heissen. Und וְאַדִּירֵי wäre ein solcher isolirter Constructivus, wie 2 K. 9, 17; man hätte הָאָרֶץ dazu zu ergänzen. Aber gerade daran scheitert diese ohnehin geschraubte Erklärung. Einerseits muss כל־חפצי־בם der Hauptged. sein und andererseits ist die Losreissung dieser Worte von ואדירי, offenbar dem sie tragenden *regens*, ein Gewaltstreich wider wissenschaftliches Gewissen. So kommen wir also auf die obige leise Textverbesserung zurück. קְדוֹשִׁים sind diejenigen, an welchen der Wille Jehova's an Israel, ein heiliges Volk zu sein Ex. 19, 6. Dt. 7, 6., mittelst der die künftige Erlösung und Wiedergeburt vorbereitenden Heilswirkungen zum Vollzuge gekommen ist, die lebendigen Glieder der diesseitigen (denn es gibt auch eine jenseitige 89, 6) *ecclesia sanctorum*. Herrlichkeit δόξα ist die unausbleibliche Erscheinung der Heiligkeit. Sie ist den Heiligen, deren innerer sittlicher Adel jetzt noch die Knechtsgestalt des עָנִי trägt, von Gott bestimmt (vgl. Röm. 8, 30) und in den Augen Davids haben sie dieselbe schon jetzt. Sein geistlicher Blick dringt durch die Knechtsgestalt hindurch. Sein Urtheil ist wie das Urtheil Gottes, der sein Ein und Alles. Die Heiligen und keine Anderen sind ihm auch die Erlauchten. Sein ganzes Wohlgefallen haftet an ihnen, ihnen gilt seine volle Achtung und Neigung. Die Gemeinde der Heiligen ist seine liebe Chephzibah Jes. 62, 4 (vgl. 2 K. 21, 1).

Wie er die Heiligen liebt, so verabscheut er andererseits die Gottlosen und ihre Götzen:

[4] Sie die sich machen viele Pein, einen Abgott eingetauscht —
Nicht ausgiessen mag ich ihre Giessopfer von Blut
Und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen.

[5] Jahawâh ist mein Acker- und Bechertheil,
Du bists der in Stand erhält mein Loos.

Wenn man אַחֵר מָהָרוּ als appositionellen Relativsatz zum Vorausgehenden construirt: *multi sunt cruciatus eorum, eorum scil. qui aliena sectantur,* so ist dies dermassen hart, dass man allerdings versucht ist, יַרְבּוּ zu lesen (Hupf.): viel oder gross machen ihre Schmerzen die welche . ., so dass אחר מהרו, wie z. B. ה' אֹהֲבוֹ (der den Jehova liebt) Jes. 48, 14., Subjektsbegriff ist. Aber das logische Verhältniss ist ein anderes. Beide Sätze von V. 4[a] vertreten die Stelle eines *nom. abs.* und sind, obwohl nicht grammatisch, doch logisch Relativsätze; sie bereiten beschreibend die Aussage der inneren Geschiedenheit Davids von solchen Leuten vor. Vergleicht man mit V. 5[b] Stellen wie Ex. 23, 13. Hos. 2, 19., so möchte man meinen, dass die Pronom. *libamina eorum* und *nomina eorum* auf die Götzen sich beziehen. Aber da Abgötter im Plur. vorher nicht erwähnt sind, so gehen die Suff. trotz jener Parallelen auf die Abgöttischen. Götzen (eig. Bild- oder Schnitzwerke) heissen עֲצַבִּים, wogegen עַצְּבוֹת Qualen, Schmerzen bed. 147, 3. Iob 9, 28; es ist *constr. pl.* von עַצֶּבֶת, das Dagesch ist das piëlische, kein euphonisches (Hupf.). Nun bed. zwar אַחֵר hier was nicht Gott ist (vgl. Jes. 42, 8. 48, 11), aber doch nicht so bestimmt wie אֱלֹהִים אֲחֵרִים, so dass die Pluralsuff. darauf zurückgehen könnten; absichtlich ist diese allgem. weitsinnige Bezeichnung gewählt, crasser Götzendienst innerhalb Israels wird in keinem einzigen david. Ps. erwähnt, אַחֵר ist alles was ein Mensch neben Gott und wider Gott zu seinem Idole machen kann. Da die Bed. eilen nur das Pi. מִהֵר hat, so übers. wir nicht: Ungöttlichem eilen sie zu (אַחֵר *acc. localis* wie Nah. 2, 6), sondern (wozu auch besser das Perf. stimmt): Ungöttliches haben sie eingetauscht (מָהַר wie הֵמִיר Jer. 2, 11), viell. mit dem Nebensinne des Freiens und Buhlens, denn מָהַר ist das eig. Wort von Erwerbung einer Frau durch Erlegung des vom Vater verlangten Preises Ex. 22, 15. Mit solchen sich selbst muthwillig ins Verderben stürzenden Leuten hat David nichts zu schaffen: nicht spenden mag er Opferspenden, wie sie sie spenden; נִסְכֵּיהֶם hat wider die Regel *Dag. lene* (s. Ew. 212[b]), מִדָּם heissen sie nicht als solche, welche wirklich aus Blut bestehen oder deren Wein wirklich mit Blut gemischt ist, sondern als gleichsam aus Blut bestehend, weil sie von Mördern Unschuldiger mit blutbefleckten Händen und blutbeladenem Gewissen dargebracht werden, מִן ist das der Herkunft, hier (etwas anders als Hos. 6, 8) des Stoffes. In V. 4[c] steigert sich der Ausdruck des Abscheu's aufs höchste; selbst

ihre Namen zu nennen scheut er sich, weil er seine Lippen zu besudeln fürchtet. Diese Ablehnung aller Gemeinschaft ist ähnlich wie Jakobs Gen. 49, 6. Er hält es mit Jehova. Was er wünschen mag, hat er in Ihm, und was er in Ihm hat, bleibt ihm auch durch Ihn gesichert. Man übers. nicht: Jehova ist mein Ackertheil und mein Becher, sondern, wie 11, 6 zeigt (s. daselbst über das ausser 2 Chr. 31, 4 nur in david. Ps. vorkommende מְנָת), mein Acker- und Bechertheil. מְנָת חֵלֶק ist der jemandem zuerkannte Antheil an liegenden Gründen; מְנָת כּוֹס der Antheil am Becher nach hausväterlicher Maassbestimmung. Der Stamm Levi bekam bei der Landesvertheilung keinen Grundbesitz, von dem er sich hätte unterhalten können, Jehova sollte sein חֵלֶק Num. 18, 20., die Jehova geweihten Gaben seine Kost sein Dt. 10, 9. 18, 1f. Nun ist aber ungeachtet der äussern Abzeichnung des St. Levi ganz Israel *βασίλειον ἱεράτευμα* Ex. 19, 6., worauf schon קדושים und אדירים V. 3 hinwies. Insofern gilt das was vom St. Levi in nationaler Aeusserlichkeit gilt in seiner ganzen geistlichen Tiefe von jedem Gläubigen: nicht Irdisches, Sichtbares, Creatürliches, Dingliches ists was ihm beschieden und was ihm hinreicht, um daran Genüge zu haben, sondern Jehova, er allein, wobei man sich an ein Wort Savonarola's erinnert: was sollte der nicht besitzen, der da besitzt den Allesbesitzenden! Im Folgenden stossen wir in תּוֹמִיךְ wieder auf eine räthselhafte Form. Sie sieht wie ein *Hi.* aus, aber ein V. יָמַךְ ist im Hebr. nicht erhört und wenn man eine solche Nebenform zu מָכַךְ, מוּךְ annimmt, so gelangt man von dessen Grundbed. magern, einfallen zu keinem hier nur irgend wahrsch. Sinne. Ebensowenig kann תּוֹמִיךְ, wie Ew. lehrt §. 156e, ein *n. abstr.* Besitzung sein, denn diese Form existirt nicht. Es kann nur *part.* = תּוֹמֵךְ sein, eine Form des *part.*, die sonst nur in den *participialia*, wie פָּלִיט = פָּלֵט, vorkommt, zu der aber graphisch wenigstens סֹבִיב 2 K. 8, 21 einen Uebergang bildet Ges. §. 50 Anm. 1 (vgl. Lehrgeb. S. 308f.). Das V. הֵמַךְ ist Nebenform von סָמַךְ und bed. festhalten, aufrechthalten 17, 5. 63, 9. Also: du erhältst aufrecht mein Loos d. h. du erhältst mich im Besitze dieses meines mir zugefallenen Besitzes. Was er an Jehova hat, bleibt ihm auch durch Jehova erhalten. Es ist ein Besitz, den keine Macht der Creatur ihm entreissen kann.

Das freudige Bewusstsein solchen Besitzes treibt ihn zur Dankbarkeit und macht ihn getrost:

[6] Schnüre fielen mir in Wonnegefilden,
Ja das Erbe dünkt mich schön.

[7] Ich preise Jahawâh, der mich berathen;
Auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
[8] Gestellt hab' ich Jahawâh vor mich beständig,
Denn er zu meiner Rechten — so wank' ich nicht.

Die Messschnüre חֲבָלִים werden geworfen Mi. 2, 5 und fallen jemandem da, wo und so weit ihm sein Grundbesitz angewiesen wird, so dass נָפַל חֶבֶל Jos. 17, 5 auch von dem Zufallen des zugemessenen Landestheils selbst gesagt wird[1]. נְעִימִים ist *pluralet.*, der zur Bez. einheitlicher Zustände und gleichartiger Raum- und Zeitverhältnisse übliche Plur. Ges. §. 108, 2[a], sowohl: liebliche Zuständlichkeit Iob 36, 11., als, wie hier, liebliche Oertlichkeit. Die Messschnüre sind ihm in lieblicher Gegend gefallen; Gott selbst ist der annehmliche, anmuthige Ort, wo der Gläubige seine Wohnung hat, er ist in Gott und Gott in ihm. Ein so wonniges Erbe ist denn auch (אַף) seine innige Freude. נַחֲלָת nach Ew. §. 173[d] aus נַחֲלַת (wie נְגִינַת 61, 1 vgl. Ges. §. 81 Anm. 2. 3) verlängert, nach Hupf. mit Verweisung auf Ex. 15, 2 aus נַחֲלָתִי entstanden (mittelst ebensolcher Apokope, wie viell. אָמַרְתְּ V. 1 aus אָמַרְתִּי), ist eine Form, welche den Begriff gleichsam im schärfsten Umriss darstellt: das Erbe = dieses mein Erbe, solch ein Erbe gefällt mir, eig. erscheint mir glänzend (שָׁפַר verw. סָפַר, wov. סַפִּיר) d. i. schön, עָלַי nicht von der ihn überwältigenden, sondern der sich in ihm wiederspiegelnden, ihm bewussten und fühlbaren Schönheit (vgl. die spätere Ausdrucksweise Dan. 3, 32). Die Freude aber an dem Erbgut wird, da Geber und Gabe eins sind, von selbst zu dankbarem Lobpreise des Gebers mit einem unaufhörlichen בָּרוּךְ אַתָּה. Er preist Jehova, der ihn berathen (Ex. 18, 19), das Eine, das noth ist, das beste Theil zu erwählen; selbst in Nächten wacht sein Herz, selbst da gemahnen ihn (יִסֵּר von positiver ethischer Weisung, wie Jes. 8, 11 von negativer) seine Nieren, welche als Sitz der glückseligen Empfindung des Besitzes Jehova's gedacht sind (s. Psychol. S. 224), dem liebreichen treuen Gott inbrünstig zu danken. Er hat Jehova sich gegenüber gestellt stetiglich, Jehova ist der beständige Augpunkt, nach dem er unverrückt hinschaut, und das wird ihm leicht, denn Er ist ihm nicht ferne, so dass er seine Einbildungskraft zu spannen hätte, sondern מִימִינִי (näml. הוּא, wie in den von Hupf. citirten Stellen 22, 29. 55, 20. 112, 4) er ist mir rechtsher d. i. da wo meine Rechte anhebt, dicht bei mir[2].

---

[1]) s. über den alterthümlichen Gebrauch, mit Strick und Riemen zu vermessen, P. Cassel, Thüringische Ortsnamen Abh. II. S. 56.

[2]) Anders erklärt diesen Gebrauch des מִן Schröring in einem Excurse des

So oft er in Gefahr ist zu fallen, ist Jehova zur Hand, seine Rechte zu ergreifen und ihn aufrecht zu halten.

So hat er denn, ohne den Tod fürchten zu müssen, die frohe Aussicht ewigen seligen Lebens, wie die siebenzeilige und gleichsam siebenstrahlige Schlussstrophe sagt:

> [9] **Darob freut sich mein Herz, jauchzt denn meine Hehre,**
> **Auch mein Fleisch wird wohnen wohlgeschirmt.**
> [10] **Denn nicht preisgeben wirst du meine Seele dem Hades,**
> **Nicht hingeben deinen Frommen zu sehn die Grube;**
> [11] **Wirst mich erfahren machen den Lebenspfad,**
> **Sättigung mit Freuden bei deinem Antlitz —**
> **Wonnen sind in deiner Rechten endlos.**

Darob dass Jehova ihm so hülfreich nahe ist, ist sein Herz in Freude versetzt שָׂמַח und es frohlockt seine Hehre d. i. Seele (s. zu 7, 6), indem, wie das *fut. consec.* andeutet, das Frohlocken wie eine Flamme aus der Freude herausbricht. Keine biblische Stelle ist dieser so ähnlich, wie 1 Thess. 5, 23. לֵב ist *πνεῦμα* (*νοῦς*), כָּבוֹד *ψυχή* (s. Psychol. S. 70), בָּשָׂר *σῶμα;* das *ἀμέμπτως τηρηθῆναι,* welches dort der Ap. in Betreff aller drei Wesensbestandtheile des Menschen anwünscht, spricht David hier als gläubige Hoffnung aus, denn das אַף besagt, dass er auch für seinen Leib hofft, was für sein im Herzen concentrirtes Geistesleben und sein schöpfungs- und gnadenweise geadeltes Seelenleben. Die Hoffnung Davids ruht auf dem Schlusse: es ist unmöglich, dass der Mensch, welcher aus Leib und Geist aus Gott besteht und dessen Seele d. i. innerstes Personleben Gott besitzt und Gott geniesst d. i. Gotte in zueignendem Glauben und lebendiger Erfahrung verbunden ist, dem Tode verfalle; denn dass bei שָׁכַן לָבֶטַח, dem Ungefährdetbleiben unter Gottes Obhut Dt. 33, 12. 28 vgl. Ps. 25, 13. 91, 1., an Bewahrung vor dem Tode gedacht ist, zeigt V. 10. שַׁחַת wird von LXX *διαφθορά* übers., als ob es von שָׁחַת *διαφθείρειν* herkäme; nur 7, 16 dafür *βόθρος,* was ohne Zweifel das etymologisch Richtigere ist, denn es kommt von שׁוּחַ gesenkt sein, wie נַחַת *quies* von נוּחַ, רַחַת *ventilabrum* von רוּחַ. Der Unterwelt überlassen ist s. v. a. ihr preisgeben, so dass man ihre Beute wird; die Gruft sehen s. v. a. den Tod zu erleiden bekommen (vgl. die verwandten RA 89, 49. Lc. 2, 26. Joh. 8, 51 und hinwieder Koh. 9, 9. Joh. 3, 36); der edelste Sinn, der Gesichtssinn, dient zur Bez.

---

3. Hefts (1857) seiner jesaianischen Studien; er combinirt es mit der in gleichen Ortsbestimmungen gebräuchlichen Comparativendung der indogermanischen Sprachen, wie *sundar*, *δεξιτερός*, *dexter* = מִיָּמִין und erklärt es als Ausdruck der Rücksicht auf Zwei und des Gradverhältnisses.

des *sensus communis* d. i. des allem Fühlen und Empfinden zu Grunde liegenden Gemeinsinns (s. Psychol. S. 191). Es ist also die Hoffnung, nicht zu sterben, welche David V. 10 ausspricht. Denn mit חֲסִידְךָ meint David sich; die LA חֲסִידֶיךָ, welche Hupf. in Schutz nimmt, hat alle alten Uebers., die doch jedenfalls hier unbefangene Masora und den ringsum rein persönlichen Ausdruck gegen sich, was christliche Forschung nur *in honorem* affektirter wissenschaftlicher Ehrlichkeit verkennen kann. Dem negativen Hoffnungsausdruck tritt V. 11 der positive an die Seite: du wirst mir zu erfahren geben den Pfad des Lebens; der Art. fehlt wie bei שׁחת nach der bekannten, im Streben nach kürzestem prägnantestem Ausdruck begründeten Eigenthümlichkeit des poetischen Styls. הוֹדִיעַ, wie gewöhnlich, vom Darreichen einer Erkenntniss, welche den ganzen Menschen, nicht blos seinen Verstand, betheiligt; אֹרַח חַיִּים der Pfad, der durch Leben hinführt und zwar Leben im allseitigsten Sinne: Leben aus Gott, mit Gott, in Gott dem Lebendigen, Gegens. zum Tode als Zornerweisung Gottes und Abgeschiedenheit von ihm. Das leibliche Nichtsterben ist nur die Aussenseite dessen was David für sich hofft; der Innenseite nach ist es gottgewirktes Leben des gesammten Menschen, welches sich darlebend Wandel in göttlichem Leben ist. Die beiden letzten Glieder von V. 11 malen dieses Leben, dessen er sich getröstet. Eine sättigende Fülle von Freuden ist אֶת־פָּנֶיךָ mit oder bei deinem Angesichte d. i. verbunden und von selbst gegeben mit dem Schauen deines Angesichts (אֶת Präp. der Gemeinschaft wie 21, 7. 140, 14), denn Freude ist Licht, und Gottes Angesicht oder Doxa ist das Licht der Lichter. Und allerlei Liebliches נְעִימוֹת hält er in seiner Rechten, es den Seinen reichend — eine Mittheilung, welche נֶצַח s. v. a. לָנֶצַח währt. נֶצַח (von נָצַח mächtig s., bemeistern) ist alles überdauernde Dauer — ein Ausdruck für לְעוֹלָם, welchen viell. David gemünzt hat, denn er erscheint zuerst in den david. Ps. Liebliches ist in deiner Rechten (ein Nominalsatz) stetiglich (nähere Bestimmung dazu) — die Rechte Jehova's wird nicht leer, seine Fülle ist unerschöpflich.

Was einen Ps. als davidischen kennzeichnen kann, finden wir in Ps. 16 noch reichlicher, als z. B. in Ps. 8, beisammen: absichtsvolle strophische Gliederung; sich drängende Gedanken in gedrängter Rede, welche in V. 3 u. 4 bis zur Härte kühn ist, dann aber sich verklärt und beflügelt; alterthümliche, keinen Verdacht später Zeit erweckende Aramaismen (מְנָת, שֶׁפֶר); manches andere Alterthümliche und sonst Beispiellose (wie נַחֲלַת und תּוֹמִיךְ); mehreres (wenn wir

von der Glaubwürdigkeit des לדוד ausgehen) hier zuerst in der Literatur Erscheinende (wie כְּלָיוֹת in psychol. Sinne und נֵצַח). Uebrigens kann man an diesem Ps. recht gründlich sehen, wie tiefe Wurzeln die Psalmenpoesie in Inhalt und Sprache der Thora hat. Denn כבוד als Name der Seele ist aus Gen. 49, 6 und was von dem Abscheu vor dem Aussprechen der Namen der Abgöttischen gesagt wird, erinnert an Ex. 23, 13. Die Benennung des wahren Israel mit קדושים und אדירים ruht auf Ex. 19, 6. In V. 5 ist was die Thora vom St. Levi sagt auf das geistliche Priesterthum der Gläubigen übertragen, und zwar gemäss der Thora selbst, nach welcher der St. Levi nur äusserlich und stellvertretend der Träger des dem ganzen Israel inhaftenden Priesterthums ist. Wie deutlich zeigt sichs hier und durchweg, dass die Psalmenpoësie und zunächst die davidische an den Wasserbächen der Thora erwachsen ist!

Petrus legt Act. 2, 29—32 in seiner Pfingstrede V. 9—10 als eine Prophetie Davids von der Auferweckung des Christus aus, des in Jesu erschienenen, und Paulus Act. 13, 35—37 in seiner Rede in der Synagoge zu Antiochien erklärt V. 10ᵇ für erfüllt durch Jesu Auferweckung. Die apost. Gedanken sind diese, dass die Hoffnung Davids, nicht dem Tode zu verfallen, in dem unbeschränkten Umfange, in welchem der Ps. sie ausspricht, sich an David, wie zu Tage liegt, nicht verwirklicht hat, dass sie aber, wie Petrus im Namen aller Christgläubigen bezeugen kann, an Jesu erfüllt ist, der nicht dem Hades überlassen worden und dessen Fleisch nicht die Verwesung des Grabes erfahren, dass also die Psalmworte eine Weissagung Davids auf Jesum den Christ sind, der ihm als Thronerbe verheissen war und den er auf Grund der Verheissung in prophetischem Bewusstsein vor sich hatte. Blicken wir in den Ps., so gründet David jene Hoffnung ausgesprochenermassen nur auf sein Verhältniss zu Jehova dem Ewiglebendigen. Dass es aber gerade ihm gegeben worden, die in dem mystischen Verhältniss des חסיד zu Jehova begründete Hoffnung in solchen Worten auszusprechen, welche der Lebensausgang Jesu erfüllungsgeschichtlich besiegelt hat, das ist in dem verheissungsgemässen Verhältniss Davids zu seinem Samen, dem in Jesu erschienenen Heiligen Gottes und Christus Gottes, begründet. Der Gesalbte Gottes wird, indem er sich in Jehova, dem Gotte der Verheissung, anschaut, zum Propheten Christi. Er redet aber doch nicht von Christo mit Ausschluss seiner selbst, er redet sogar dem Wortlaute nach von sich selbst, und was er sagt hat sich auch erfüllt an ihm selbst. Nicht aber dadurch, dass

er keiner Todesgefahr erlag, so lange das Königthum mit ihm zunichte geworden wäre, und dass, als er starb, doch sein Königthum blieb (Hofm., Schriftb. 2, 1, 357) — durch beides geschah dem, was er persönlich für sich hofft, kein Genüge. Der Sachverhalt ist ein anderer. In Christo hat Davids Hoffnung ihre volle objektive Wahrheit gefunden und in ihm hat sie auch für David subjektive Wahrheit, so dass also die Wahrheit ihrer lyrischen Subjektivität ihren Grund hat in der Wahrheit ihrer prophetischen Objektivität. Was David sagt, geht über ihn hinaus und weissagt auf Christum, kommt aber wieder auf ihn zurück, um auch an ihm sich zu erfüllen, nachdem es sich an Christo erfüllt hat, denn *quemadmodum Christus eluctatus est ex morte et inferno*, sagt Brentius, *ita et nos per Christum et in Christo.* In Ihm ist David mit allen Gläubigen des A. B. aus Tod und Hades zum Anschaun Gottes emporgerückt.

PSALM XVII.

An Ps. 16 ist Ps. 17 angefügt, weil er ebenso, wie jener, mit der Hoffnung auf das selige genussreiche Anschaun Gottes schliesst. Auch sonst haben beide Ps. manches hervorstechende Gemeinsame, wie die Bitte שָׁמְרֵנִי 16, 1. 17, 8., den Rückblick auf nächtlichen Wechselverkehr mit Gott 16, 7. 17, 3., die Gebetsanrede אֵל 16, 1. 17, 6., das V. תָּמַךְ in ähnlichem geistlichen Sinne 16, 5. 17, 5 und noch Anderes (s. *Symbolae* p. 49 u. Hupf.) bei übrigens sehr unähnlichem Tone. Denn Ps. 17 ist in der Reihe der david. Ps. der erste derer, die wir Psalmen in grollendem Styl nennen. Die sonst so geflügelte und durchsichtige Sprache der Ps. Davids wird da, wo er das wüste Treiben seiner Feinde und überhaupt der Gottlosen schildert, härter und in Gemässheit des Gegenstandes und der Stimmung gleichsam voll unaufgelöster Dissonanzen Ps. 17. 140. 58. 36, 2f. vgl. 10, 2—11.; sie ist da rauher, ungefüger und ermangelt ihrer sonstigen Klarheit und Verklärung. Auch der Ton der Sprache wird dunkler und wie zu dumpfem Gemurmel; sie rollt, indem sie die Suff. *mo, âmo, êmo* häuft, donnerartig dahin, wie 17, 10. 35, 16. 64, 6. 9., wo David schilderungsweise mit Entrüstung von seinen Feinden spricht, oder 59, 12—14. 56, 8. 21, 10—13. 140, 10. 58, 7., wo er ihnen wie prophetisch das Gericht Gottes verkündigt. Die heftigere regellosere Bewegung der Sprache ist hier die Folge innerer stürmischer Erregung.

Gedanken und Gedankenausdruck haben in dav. Ps. (unter den gelesenen bes. in Ps. 7 u. 11., auch 4 u. 10) so viele Parallelen, dass

auch Hitz. das Zeugniss der Ueberschrift nicht bezweifelt. Der Verf. ist verfolgt und Andere mit ihm, Feinde, unter denen Einer hervorragt, trachten ihm nach dem Leben und haben ihn umzingelt. Das passt Zug für Zug auf die 1 S. 23, 26 erzählte Lage Davids. Wäre diese schon von Hitz. angestellte Combination richtig, so würde der Ps. einer von den nicht wenigen Ps. der saulischen Verfolgungszeit sein, welche nicht ausdrücklich aus dieser datirt sind; David erscheint darin noch nicht als verfolgter herrschender König.

An seiner Stirn trägt der Ps. nur den schlichten Namen תְּפִלָּה, welcher von הִתְפַּלֵּל *intercedere*, dann *orare* das Gebet als das zwischen Gott und den Menschen Zwischeneintretende und Vermittelnde bez. Es ist der umfassendste und wohl auch älteste (72, 20) Name der Ps., denn שִׁיר und מִזְמוֹר werden sie erst, indem sie liturgisch gesungen werden und Musik sie begleitet. Als bes. Psalmuame findet es sich im Psalter fünfmal (17. 86. 90. 102. 142) und Hab. c. 3. Die תפלה Habakuks ist ein musikalisch eingerichteter Hymnus. Im Psalter aber trägt keiner der so benannten Ps. eine Spur musikalischer Einrichtung. Man kann daraus schliessen, dass die andern Psalmnamen sich erst von diesem allgemeinen aus besondert haben. Das Strophenschema ist 4. 4. 7; 4. 4. 5. 7.

Sich gerecht vor Gott wissend beginnt der Beter mit der allgemeinen Bitte um äussere richterliche Rechtfertigung:

> [1] **Hör', o Jahawâh, die Unschuld, horch auf mein Klaggeschrei,**
> **Nimm zu Ohren mein Gebet mit nicht heuchelnden Lippen!**
> [2] **Von deinem Erkenntniss möge mein Recht ausgehn,**
> **Deine Augen mögen durchschaun Geradheit!**

Sowohl צֶדֶק als מֵישָׁרִים sind nichts Anderes als wofür man sie zunächst zu halten hat: Acc. des Obj.; jenes die mit Gottes Willen übereinkommende Lebensgerechtigkeit, welche verkannt und verfolgt gleichsam selber (vgl. 58, 2) in Klagen ausbricht, dieses die ohne Krümmungen und Windungen von Gott aus auf Gott hingehende gerade redliche Gesinnung. Hupf. spricht hier offen aus, dass Glaubensgerechtigkeit dem A. T. so fremd sei, wie eine zugerechnete fremde Gerechtigkeit. Der Apostel Paulus weiss es doch wohl besser. Dass Glaube der letzte Gerechtigkeitsgrund sei, kommt Gen. 15, 6 und an andern heilsgeschichtlichen Wendepunkten zur Sprache, und dass vor Gott gültige Gerechtigkeit eine Gabe der Gnade sei, ist ein z. B. in dem jerem. ה' צִדְקֵנוּ ausgeprägter Ged. Die alttest. Anschauung ist zwar mehr phänomenell als wurzelhaft, mehr (so zu sagen) jacobisch als paulinisch, aber die alttest. Lebensgerechtigkeit

wurzelt auch nicht anders, als die neutest., in der Gnade Gottes des Erlösers gegen den sündigen, an sich der Gerechtigkeit vor Gott ermangelnden Menschen (143, 2). So ist es auch keine Selbstgerechtigkeit, wenn David um Erhörung der in ihm verfolgten und hülfeflehenden Gerechtigkeit bittet, denn einerseits weiss er sich in seinem persönlichen Verhältniss zu Saul frei von kronräuberischem Undank, andererseits in seinem persönlichen Verhältniss zu Gott frei von מִרְמָה d. i. selbstverblendeter und heuchlerischer Gesinnung. Der gellende Hülfschrei רִנָּה, den er erhebt, ist erhörlich, weil es nicht Truges-Lippen sind, mit denen er betet. Auf die Imper. der Bitte folgen V. 2 Futt., die wir ihrer in solcher Folge nächstliegenden Bed. nach als Optative fassen. Der Thatbestand ist לִפְנֵי ה' offenbar, so möge also מִלְּפָנֶיךָ sein Recht ausgehn, was geschieht, indem es zu öffentlicher Kunde und öffentlicher Geltung gebracht wird; so mögen denn Gottes allesdurchschauende Augen, die Augen des Herzenskündigers (11, 4), durchschauen מֵישָׁרִים Aufrichtigkeit oder, wenn מישרים *acc. adv.* sein sollte: unparteiisch. Der Ausdruck: „deine Augen mögen schauen" und der vorhergehende Gebrauch des sinnverwandten צדק scheinen mir der Fassung als *acc. obj.* (vgl. 1 Chr. 29, 17) günstiger; der Sprachgebrauch aber ist mehr für die andere Fassung.

In Str. 2 beruft sich David für seine Lauterkeit auf die an sich selbst erfahrene göttliche Prüfung und Beleuchtung seines Inwendigen:

> [3] **Du hast geprüft mein Herz, durchsucht des Nachts,**
> **Mich geschmolzen — nichts findest du:**
> **Gewillt bin ich, nicht übertreten soll mein Mund.**
> [4] **Bei der Menschen Handlungen wider das Wort deiner Lippen**
> **Meid' ich sorgsam des Frevlerischen Steige.**
> [5] **Festhielten meine Schritte an deinen Geleisen,**
> **Nicht in Wanken geriethen meine Tritte.**

Ist diese stichische Theilung richtig, wie denn eine andere gar nicht wohl möglich ist, so ergibt sich 1) dass man nicht verbinden darf: „nicht findest du זַמּוֹתִי mein Denken, näml. auf Arges (Aq. Hier.) d. i. dass ich auf Arges denke, was auch die Accentuirung des Worts auf *ultima* nicht fordert. Nach dieser hat es allerdings zunächst als ein nach Analogie der Vv. ל"ה geformter Inf. zu gelten wie חֲנוֹת 77, 10 (Ew. §. 238_e), aber wie solche Inf. unter Umständen (wie 77, 11 vor einem einsylbigen Tonwort) zu Milel werden können, so kann die 1 *p. praet.*, welche eigentlich Milel ist, zu Milra werden z. B. *shannothî* Dt. 32, 41 (Ew. §. 197^a); 2) dass man nicht verbinden

darf: „nicht übertrat mein Mund zu dem, oder auch: gemäss dem Thun der Menschen“ (LXX. Syr. Hier., aber unklar), was Hupf. zur Wahl giebt; 3) dass בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ nicht „gemäss dem Wort deiner Lippen“ zu übers. ist, obwohl der Sprachgebrauch dies nahe genug legt, sondern dass man, weil dies eine der stichischen Theilung widerstrebende Inversion gäbe, nach בימינך V. 7 zu erklären und mit Hofm. (Schriftbew. 1, 411) פעל ב' Iob 35, 6 zu vergleichen hat. Die Prätt. V. 3 sprechen die dem Ergebnisse בַּל־תִּמְצָא vorausgehenden göttlichen Handlungen aus, die angestellte Prüfung, die in צָרַף und auch בָּחַן als Feuerprobe des Goldes und in פָּקַד als Musterung, Untersuchung gedacht ist. Das Ergebniss der Durchforschung, welcher ihn Gott Nachts unterzogen, wo ohnehin der Herzensgrund eines Menschen, sei es in Gedanken des Wachenden, sei es in Gedankenbildern des Schlafenden offenbar wird, war und ist dies, dass er nicht findet, näml. irgend etwas Sträfliches an ihm, welches wie Schlacken sich vom Golde schiede. Dem neutest. Bewusstsein wäre bei seinem tieferen und gleichsam mikroskopisch geschärften Einblick in den Abgrund der Sünde ein solches Selbstbekenntniss schwerer als dem alttest., denn für das neutest. Bewusstsein ist durch die neutest. Heilsthatsachen und Heilswirkungen eine dem A. T. in gleichem Grade fremde Scheidung und Entzweiung des Geistes und Fleisches vollzogen, obgleich auch das alttest. Bewusstsein sich in solchen Selbstbekenntnissen nicht von Sünden, sondern nur von bewusster Liebe zur Sünde und widergöttlicher Selbstsucht frei spricht. Wie Jehova, statt Sträfliches an ihm zu finden, ihn befunden hat, beginnt David mit זַמֹּתִי zu sagen. Auch Jer. 4, 28 (wo es der Regel nach Milel ist) bed. dieses: ich habe den Gedanken = den Vorsatz gefasst. Der Vorsatz folgt, statt durch כִּי eingeführt zu sein, unmittelbar so wie er im Innern Davids lautete: „nicht soll übertreten mein Mund.“ Der Sinn ist derselbe wie 39, 2. Andere Erklärungen sind nicht der Rede werth. Mit Worten sich versündigen liegt dem Verfolgten und Verleumdeten nahe; wer so auf alle Selbstrache sogar in Worten verzichtet, vergilt Böses mit Gutem und fühlt sich selbst seinem Feinde gegenüber nicht vom Gebote der Liebe entbunden. Dass wir nicht zu viel hineinlegen, zeigt Ps. 7. Das ל von לִפְעֻלּוֹת könnte das der allgemeinsten Beziehung sein (was anbetrifft), wir fassen es aber lieber als Bezeichnung des Zustandes (wie z. B. 69, 22); אָדָם sind, wie wahrsch. auch Iob 31, 33. Hos. 6, 7 (wo Hofm. u. A. אדם als Namen des Urmenschen ansehn), die Menschen, wie sie von Natur und Gewohnheit sind. Bei dem Gottes geoffen-

bartem Willen zuwiderlaufenden Treiben der Welt hab' ich in Acht genommen des Frevelhaften Pfade. Dass diess nicht anderes bed., als: ich habe sie behutsam gemieden, versteht sich von selbst, obwohl שָׁמַר *c. acc.* sonst *observare* 18, 22., nicht *cavere* bed. פָּרִיץ *praefractor* ist im eig. Sinne der Frevler d. i. vorsätzliche und gewaltthätige Schadenstifter. Das Selbstbekenntniss setzt sich auch noch V. 5 fort, denn der *inf. abs.* תָּמֹךְ, imperativisch gefasst (Ges. §. 131, 4b) ergibt eine in diesen Zus. nicht wohl passende Bitte um Beständigkeit. Auch ist das Perf. hinter בַּל dagegen. Man erkläre nach Iob 23, 11 vgl. Ps. 41, 13. Der *inf. abs.* steht, wie oft bei nachdrücklicher, kurzer, lebhafter Schilderung statt des *v. fin.;* das folg. Nomen, sonst Obj., ist hier, wie z. B. Iob 40, 2. Spr. 17, 12., Subj. (Ew. §. 328 *fin.*).

Erst jetzt, nachdem der Psalmist sein Inneres und seinen Wandel vor Jehova blossgelegt, nimmt er die so gerechtfertigte und begründete Bitte wieder auf und legt sie auseinander:

6 Ein solcher ruf' ich dich an, denn du antwortest mir, Gott!
Neige dein Ohr mir, höre meine Rede;
7 Erweise deine Wundergnaden, Retter Gottergebner
Von sich Auflehnenden wider deine Rechte.

Wie אֲנִי gemeint ist, sagt die Uebers. Das Prät. קְרָאתִיךָ von dem eben jetzt in Vollzug Gesetzten. Ein solcher, wie er sich nach dem Zeugniss seines Gewissens beschrieben, ruft er Gott an, denn solche erhört Gott und also auch ihn. Das *Hi.* הִפְלָה (הִפְלָא 31, 22 vgl. 4, 4) gehört zu den Vv., welche ihren Grundbegriff zum Attribut ihres Obj. machen: mache, erweise deine wunderbaren Gnaden. Die Gefahr des so Bittenden ist gross, aber die Gnaden Gottes, des hülfbereiten und hülfreichen, sind noch grösser. Möge er denn ihre ganze Fülle für ihn aufthun. Der Ausdruck der Anrede erinnert an das participliebende Griechisch. חוֹסִים ist so absolut gebraucht wie Spr. 14, 32 vgl. *οἱ καταφυγόντες* Hebr. 6, 18. בִּימִינְךָ zu מוֹשִׁיעַ zu construiren ist unnöthig. Die Rechte Gottes ist hier als die ordnende, festsetzende gedacht. Wider Gottes Rechte sich empören ist s. v. a. sich seinen selbsteignen und unabänderlichen Veranstaltungen feindlich entgegenstellen.

Das Berufsverhältniss, in welches Jehova David zu sich gestellt hat, und das Liebesverhältniss, in dem dieser zu Jehova steht, berechtigen ihn, in seiner gegenwärtigen Bedrängniss das Aeusserste zu bitten:

8 Bewahre mich wie den Augapfel, die Pupille,
In deiner Flügel Schatten mögst du mich verbergen

[9] Vor den Gottlosen, so mich verstören,
Meinen Feinden, die mit Gier mich umkreisen.

Der von dem Augenstern oder der Iris umgebene Augapfel heisst אִישׁוֹן der Mann (arab. *insân*) oder, da die Endung *on* zwar nicht an sich, aber doch zuweilen diminutiv und caritativ ist (Ew. §. 167[a]), das Männlein des Auges, weil in dem Auge des Einen sich das Miniaturbild des hineinblickenden Andern spiegelt. Er heisst בַּת־עָיִן entw. weil er wie aus dem Auge geboren ist und dieses sich gleichsam selbst darin concentrirt hat oder, was wahrscheinlicher, weil das Bildlein das sich darin spiegelt gleichsam des Auges Töchterlein ist (hier und Thren. 2, 18); dem lat. *pupilla* (*pupula*), gr. *κόρη*, entspricht am meisten בָּבַת עַיִן Sach. 2, 12., welches auch das Thor, die Oeffnung, die Sehe des Auges bed. könnte, wahrsch. aber das Bübchen oder genauer das Dirnlein des Auges bed. Auffällig ist, dass das männliche אִישׁוֹן hier das weibliche בַּת־עָיִן zur Apposition hat; die Verbindung könnte genitivisch sein: wie das Männlein des Augapfels, indem der Fromme sich Gotte so nahe weiss, dass gleichsam sein kleines Bild sich in Gottes grossem Auge spiegelt, aber dagegen 1) dass nicht בַּת־עָיִן, sondern אִישׁוֹן die gewöhnlichere Benennung des Augapfels ist, und dass 2) der eigentliche Vergleichpunkt, dass der Augapfel Gegenstand sorgsamster Selbsterhaltung ist, dadurch verrückt wird. Man wird also annehmen müssen, dass zwei Benennungen des Augapfels, die gewöhnliche und eine gewähltere, mit Zurücktreten des Geschlechts der ersteren verbunden sind, um das Bild recht bestimmt und stark auszudrücken. *Si Altissimus*, bemerkt hier Bakius, *diceret nos pedis sui digitum, magnum foret; si dextrae membrum, majus; si dextrae annulum, sicut Jechonias ita vocatur Jer.* 22., *maximum forte esset, quodsi diceret, manibus suis se nos insculpsisse: at quantam oportet esse felicitatem, quod Dei oculus dicimur ejusque pupilla in oculo.* Die Grundstelle für das kühne Liebesbittwort ist Dt. 32, 10. Es folgt ein anderes Bild, hergenommen von dem seine Jungen unter die Flügel bergenden Adler, gleichfalls aus Dt. 32, nämlich 32, 11. Das Bild von der Henne Mt. 23, 37 ist dem A. T. fremd. In welcher Lage der Dichter ist, hören wir näher V. 9. שָׁדַד bed. vergewaltigen, Leben, Bestand, Besitz Jemandes zerstören. נֶפֶשׁ ist öfter die Seele in Ansehung des Selbsterhaltungsstrebens, meton. das Begehren, die Sucht, die Gier 27, 12. 41, 3. Dass אֹיְבַי בְּנֶפֶשׁ im Sinne von Todfeinden zu verbinden sei (Ew. §. 287[c]), ist in Beihalt dieser nächstliegenden Parallelen mehr als

unwahrsch. Sie wollen ihn zernichten (*perf. conatus*) und bilden wie heisshungrig einen Kreis um ihn, um ihn zu verschlingen.

Was für Leute diese Verfolger sind, beschreibt die folgende Strophe:

> **[10] Ihren Fettklump verschliessen sie,**
> **Reden mit ihrem Maul stolziglich.**
> **[11] Uns auf den Fersen haben nun sie uns umgeben,**
> **Ihr Augenmerk ist's hinzustrecken am Boden.**
> **[12] Seine Gleiche ist wie eines Löwen der zu zerreissen lungert,**
> **Und wie ein junger Leu sitzend im Verstecke.**

Fett ist hier so viel als Herz, welches selbst vom Fett (לב *λιπ*) den Namen hat, hier aber gewiss nicht ohne Absicht so genannt wird; es heisst so ihr Herz, welches gleichsam ganz und gar Schmeer (119, 70) und deshalb für Mitleid unzugänglich und überhaupt edlerer Regungen unfähig ist; den Fettklump = das Herz verschliessen (vgl. *κλείειν τὰ σπλάγχνα* 1 Joh. 3, 17) ist s. v. a. sich in dem Mangel an Mitgefühl, Zartsinn, Edelmuth geflissentlich verfestigen (vgl. הַשְׁמִין לֵב = verstocken Jes. 6, 10). Mit פִּימוֹ (welches viell. nicht unabsichtlich an פִּימָה Iob 15, 27 anklingt) verhält es sich ebenso wie mit קוֹלִי 3, 5.; es ist entw. Acc. der nähern Bestimmung oder, was Hupf. vorzieht, dingliches Subj., an dessen Stelle dann permutativisch das persönliche tritt. Verkehrt wäre es, אַשֻּׁרֵנוּ aus der Verbindung der Vv. des Umgebens mit doppeltem Acc. zu erklären; diese Constr. ergäbe den Unsinn: sie haben uns mit unsern Schritten umgeben (vgl. z. B. 32, 7. 5, 13). Dagegen ist es zulässig, אַשֻּׁרֵנוּ als Acc. anzusehen, indem סָבַב erst mit Acc. der Person, dann mit Acc. des Gliedes (3, 8) construirt ist; das Chethib סְבָבוּנִי, welches Hupf. bei dieser gramm. Auffassung festhalten zu können meint, gibt eine wenn nicht gar unmögliche, doch hässliche Enallage. Fasst man aber אשרנו, was mir sich empfiehlt, als Acc. der nähern Bestimmung *quoad gressum nostrum*, so ist das Chethib ohne sonderliche Härte und entspricht genau der Lage Davids, welcher als Sauls Verfolgter an der Spitze einer treuen Mannschaft stand: unser Schreiten anlangend d. i. wohin immer wir uns wenden halten sie uns dermalen umzingelt und zwar mit mordgieriger Absicht: ihre Augen richten sie darauf, hinzustrecken (נָטָה so trans. wie 18, 10 herabneigen und wie in קִיר נָטוּי eine zum Einsturz gebrachte Wand 62, 4) am Boden (eventueller Ausdruck für לָאָרֶץ 7, 6), so dass der Gegenstand ihrer Mordsucht am Boden haftet. Hitz. macht den Schritt und Hupf. die Schritte zum Obj., aber man braucht gar kein Obj. zu ergänzen. Niederstrecken zu Boden ohne Wiedererhebung vom Boden — darauf geht ihr

Absehn. Andere Erklärungen (wie Hgst.: abzuweichen im Lande, und Ew.: durchs Land zu streichen) sind unzusammenhangsgemäss frostig. Ueber das in der Flexion von אֲשּׁוּר eintretende Dagesch s. Ew. §. 260[b]. Man erwartete nun דִּמְיֹנָם, es folgt aber דִּמְיֹנוֹ, aus der Schaar der Feinde wird einer, ihr Haupt, hervorgehoben. Statt דָּמָה כְּאַרְיֵה lesen wir nach der Eigenthümlichkeit des poet. Styls, Verbalsätze in Nominalsätze zu verwandeln: seine Gleiche ist wie ein Löwe. Da כְּ (versch. von כַּאֲשֶׁר) keinen Verbalsatz regieren kann, so darf man nicht mit Hupf. übers.: wie ein Löwe sich sehnt zu rauben, sondern: wie ein Löwe, welcher sich sehnt, giert zu zerfleischen (s. über טָרַף 7, 3). Im Parallelgliede steht statt des Relativsatzes das Partic.

Diesen Löwen wüthig auf sich losstürzen sehend beginnt der Dichter die siebenzeilige Schlussstrophe mit der Bitte:

[13] Steh auf, Jahawâh, tritt ihm entgegen, stürz' ihn nieder,
Befreie meine Seele von dem Gottlosen mit deinem Schwerte,
[14] Von Leuten mit deiner Hand, Jahawâh — von Leuten dieser Welt,
Deren Theil im Leben und mit deinem Vorrath füllst du ihren Bauch,
Sie haben vollauf Kinder und hinterlassen ihren Wohlstand ihren Knaben.
[15] Ich in Gerechtigkeit werd' ich schaun dein Antlitz,
Will mich ersättigen, wenn ich erwache, an deinem Bilde.

Die RA קִדֵּם פְּנֵי bed. sowohl ehrerbietig vor Jem. hintreten 95, 2 (nachbiblisch: Jem. seine Aufwartung machen), als Jem. feindlich entgegentreten, sich ihm entgegenwerfen. Der Feind springt wie ein Löwe auf David los, Jehova — fleht dieser — soll ihm zu Schutz und Trutz diesem Löwen den Weg verrennen, ihn niederwerfen, so dass er mit gebeugten Knieen (כָּרַע vom Löwen Gen. 49, 9. Num. 24, 9) unschädlich gemacht daliegt. Er soll retten seine Seele von dem Gottlosen חַרְבֶּךָ. Dass dieses חרבך, wie auch das folg. ידך, Permutativ des Subjektsbegriffes sei (Böttcher Hupf.), dünkt mich nicht so wahrsch., wie dass beides Acc. der nähern Bestimmung sind; das יָדְךָ 1 S. 25, 26 vgl. 33 ist in keinem von beiden Fällen zu vergleichen. Jedenfalls sind Schwert und Hand als Bewerkstelligungsmittel des פַּלֵּט Befreiens gemeint. In V. 14 klingt פַּלְּטָה nach und wie מְמָתִים sich mit מֵרָשָׁע deckt, so יָדְךָ mit חַרְבֶּךָ. Das an sich nichtssagende ממתים (Plur. von מַת Männer Dt. 2, 34., wov. מְתֹם männiglich) wird nach der Unterbrechung durch יָדְךָ ה׳ wiederholt und vervollständigt, eine höchst sonderbare Weise der Gedankensperrung und Gedankenfortspinnung, ohne dass man absieht, wie dem Texte zu helfen sein sollte. חֶלֶד ist, wenn (was wahrsch.) חָלַד wie im Syr. kriechen, schleichen bed. (wov. חֻלְדָּה Maulwurf oder

vielm. Wiesel), die unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit, weshalb mit חֶלֶד witzig חָדֵל Endlichkeit von חָדַל ein Ende haben wechselt vgl. 49, 2 mit Jes. 38, 11. Die Verbindung מתים מחלד ist ähnlich wie 10, 18. 16, 4. Es sind Leute gemeint, die keine andere Heimath haben, als die Welt, welche vergehet mit ihrer Lust, Leute *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* oder *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, wie das N. T. sich ausdrückt. Der Sinn der weitern Beschreibung חֶלְקָם בַּחַיִּים erhellt aus dem Gegensatze 16, 5. Des Frommen חֵלֶק ist Jehova und der Bereich, innerhalb dessen der Weltliche sein חלק in Anspruch nimmt, ist הַחַיִּים das zeitliche, sichtbare, materielle Leben; dieses geht ihm über alles, während jener sagt: טוֹב חַסְדְּךָ מֵחַיִּים 63, 4. Der Gegensatz ist nicht sowohl Diesseits und Jenseits, als Welt (Leben) und Jehova. „Immerhin aber — bemerkt Hupf. wahrhaft theologisch — begegnen wir hier einer überraschenden Vertiefung des Begriffs Welt (Zeitlichkeit) und Leben (das oder dieses Leben) als eines eitlen nichtigen Guts im Gegens. mit dem Geistesleben in Gott als einem höheren und allein wahren und dauernden Gut. Aehnlich ist der gangbare Gegens. von Fleisch und Geist im A. T.; aber hier ist er bestimmter zu einem Gegens. der Gesinnung, des Lebens und Strebens geworden, worin die Idee des ewigen Lebens wurzelt und die Grundrichtung der biblischen Denkart und Frömmigkeit gegen altes wie neues Heidenthum.“ In der That sehen wir hier recht in die Tiefe des Wesens des alttest. Glaubens. Alle Seligkeit und Herrlichkeit des jenseitigen Lebens, welche das N. T. entfaltet, ist für den alttest. Glauben in Jehova beschlossen. In Ihn birgt er sich angesichts des Todes; Jehova ist sein höchstes Gut, in dessen Besitze er über Himmel und Erde, Leben und Tod erhaben ist; das ohne explicites Wissen um ein jenseitiges seliges Leben blindlings an Jehova hingegebene, an ihm sich genügen lassende, in ihm beruhende Ich ist das Charakteristische des alttest. Glaubens. Mit חלקם בחיים ist sowohl Gesinnung als Loos der Weltmenschen ausgesprochen. Das Materielle, welches ihr höchstes Gut, wird ihnen auch reichlich zu Theil. Die Worte: „denen du mit deinem Aufbewahrten (Chethib: וּצְפִינְךָ die als Participiale im Hebr. gewöhnliche, aber als Particip aramaisirende Form) füllest ihren Bauch“ lauten nicht so, als ob der Dichter damit sagen wolle, dass Gott sie durch den Reichthum seiner Güte zur Busse leite, vielmehr dass Gott, indem er ihr auf das Sinnliche gerichtetes Verlangen befriedigt, ihnen alle Ansprüche auf höhere über Welt und Zeitlichkeit hinausliegende Güter gründlich abschneidet. Die Worte haben keinen Beischmack von Murren und Neiden;

der Fromme, der jener Güter aus Gottes Schatzkammer entbehrt, hat höhere Genüsse, er kann ausrufen 31, 20: „wie gross ist deine Güte, die du aufbewahrt hast (צָפַנְתָּ) denen die dich fürchten!“ Unter die Güter, womit Gott Bauch und Haus der Gottlosen füllet Iob 22, 17 f., gehören auch Kinder in Menge, sonst ein Segen der Gottesfurcht 127, 3. 128, 3 f., für sie, die den Geber nicht anerkennen, ein Fallstrick des Selbstruhms Iob 21, 11 (vgl. viell. auch 144, 12). בָּנִים ist nicht Subj., sondern Acc. nach Ges. §. 138, 3. עוֹלֵל ist viell. wie עֲוִיל Iob a. a. O. mit dem Nebensinne, den unser „Junge, Bube“ hat, gewählt. יֶתֶר ist entw. Ueberfluss oder Erübrigtes, jedenfalls hier ein reichliches Erbe. Mit אֲנִי hält er dem Glücke seiner Feinde sein unvergleichlich grösseres entgegen. Er darf hoffen, Gottes Angesicht zu schauen, und will, wenn diese Hoffnung sich ihm erfüllt, sich recht erlaben an Gottes Gestalt. Das Schauen des göttlichen Angesichts hier von Erfahrung der von dem wieder zugekehrten und enthüllten ausgehenden Gnadenwirkungen zu fassen ist nicht genügend, das Parallelglied fordert ein nicht blos mittelbares, sondern unmittelbares Anschauen, und spielt ohne Zweifel auf Num. 12, 8 an, wo Jehova von Mose im Unterschied von andern Propheten sagt: „Mund zu Mund sprech' ich ihn an und sichtlich und nicht in Räthseln, und die Gestalt Jehova's erblickt er.“ Nicht im Gesicht, sondern sichtlich sieht er Jehova, nicht im Traumbild, sondern in der Unmittelbarkeit der Gestalt, die sich Gott selbst gegeben hat. Es wird da vorausgesetzt, dass Gott, wie Hupf. תמונה richtig wiedergibt, eine „wirkliche wesenhafte gleichsam leibhaftige Gestalt“ habe, die im N. T. εἶδος und μορφή heisst, und ohne dass die Worte fordern, Gott gebe sich Mosi direkt und ganz in dieser Selbstgestalt seines Wesens zu schauen, geschieht ihnen Genüge, wenn man sie dahin versteht, Gott stehe Mosi in dieser Selbstgestalt seines Wesens ohne die Zwischenwand accommodativer visionärer Selbstverbildlichung gegenüber. Hier aber, wo Schauen der göttlichen Gestalt paralleler Ausdruck des Mosi Ex. 33, 20 ausdrücklich versagten Schauens des göttlichen Antlitzes ist, und wo David eine Hoffnung ausspricht, welche (wie man ihn übrigens auch verstehen möge) das letzte Ziel, der äusserste Gipfel alles seines Hoffens ist, hat man keinen Grund, das Anschauen Gottes, des in Liebe sich ihm zu schauen Gebenden (s. zu 11, 7), irgendwie zu beschränken. Ist dies richtig, so kann בְּהָקִיץ nicht bed.: wenn ich aus dem Schlafe dieser Nacht erwache (Ew. Hupf. u. A.), denn wie konnte David an den Aufgang des nächsten Morgens so überschwengliche Hoffnung

knüpfen? Verschmelzt man, wie Hupf., mit dem Begriff der Nacht den des Leidensdunkels, so ist das eine ganz unzulässige Verquickung; denn in der Nacht der Leiden schläft der Leidende nicht, sondern ist umnachtet, kann nicht schlafen, ringt und weint. Und in wie schiefem Gegens. zu dem irdischen Glücke der Weltkinder, dessen sie sich während ihres Lebens und auch noch im Sterben erfreuen, stünde diese Selbstvertröstung Davids auf den morgenden Tag, bei welcher das gehoffte Anschauen Gottes doch nicht so eigentlich, wie es lautet, sondern nur von hülfreicher Selbstbezeugung Gottes gemeint sein könnte! Und andererseits ist doch auch wahr: dass alle die in den Gräbern liegen dereinst die Stimme des Todtenerweckers hören werden, wie in der nachexilischen Zeit Dan. 12, 2 gelehrt wird, wusste David noch nicht, denn es war ihm noch nicht geoffenbaret. Aber warum soll diese Offenbarungswahrheit, welcher die Prophetie Jes. 26, 19. Ez. 37, 1—14 in Riesenschritten zuschreitet, nicht auch schon in den Psalmen Davids, wie einige Jahrzehnte später in dem Meisterwerk eines Zeitgenossen Salomo's, dem B. Iob, als kühnes Postulat des Glaubens, als aus der trostlosen Vorstellung vom Scheôl losgerungene Hoffnung vernehmbar werden? Der Morgen 49, 15 ist ja auch nicht irgendwelcher demnächstiger, sondern der schliessliche, welcher den Redlichen Erlösung bringt und ihnen zur Herrschaft verhilft. Nichtsdestoweniger kann ich Hofm. (Schriftb. 2, 2, 461 ff.) nicht beistimmen, welcher die Todtenauferstehung als eine Thatsache der Zukunft ansieht, deren gewisse Kenntniss im A. T. überall vorausgesetzt werde. Bei dieser Ansicht bleiben solche klagende Aussagen und Fragen, wie 6, 6. 30, 10. 88, 11—13., ein schwer zu lösendes Räthsel und die Person Iobs wird zu einem widrigen Zerrbild, denn wenn er um die Todtenauferstehung von vornherein wüsste und sich nicht erst zum Hoffen derselben hindurchränge, so liesse sich sein trostloses Klagen selbst nicht mit seinem angefochtenen Zustande entschuldigen. Gibt es wie eine Heilsgeschichte, so auch eine Heilserkenntnissgeschichte, so ist nichts unzweifelhafter, als dass die Todtenauferstehung eine Heilsthatsache ist, deren Erkenntniss, prophetisch vermittelt, erst um die Zeit des Exils in das israelitische Glaubensbewusstsein einging und dass der Glaube bis dahin wohl eine Erlösung aus dem Todeszustande zu hoffen wagte, aber, ohne ein direktes Verheissungswort für sich zu haben, nur mittelst Schlussfolgerung aus dem in seiner Tiefe erfassten vorhandenen. So ist es auch hier. Allerdings spricht David hier die Hoffnung eines seligen Anschauens

Gottes aus, dessen er als gerecht vor Gott gewürdigt werden wird, und zwar selbst wenn er in der gegenwärtigen Todesgefahr des Todes entschlafen sollte (13, 4), als ein aus dem Todesschlafe Wiedererwachter, also (obwohl dieser Begriff mit jenem sich nicht ohne weiteres deckt) als Auferstandener. Aber diese Hoffnung ist nicht gläubige Aneignung einer „gewissen Kenntniss“, sondern eine aus seinem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Jehova aufleuchtende Aussicht. Denn für den Glauben der davidischen Zeit ist Jehova das Jenseits, die Ewigkeit, die Seligkeit. Alle Hoffnung, die über das Grab hinausgeht, kommt aus diesem alles Heil und auch den Jesusnamen in sich schliessenden Namen.

PSALM XVIII.

Auf eine תְּפִלָּה Davids folgt eine in Worten und Gedanken (s. *Symbolae p.* 49) mannigfach mit ihr verflochtene שִׁירָה, der längste aller hymnischen Ps., mit der Ueberschrift: *Einzuüben, vom Knechte Jahawâh's, von David, welcher redete zu Jahawâh die Worte dieses Liedes am Tage, wo gerettet hatte Jahawâh ihn aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Saûls: da sprach er.* Die urspr. Ueberschrift des Ps. in der Grundsammlung lautete wohl nur למנצח לעבד ה' לדוד, wie die von Ps. 36. Im Uebrigen lautet sie so, wie dergleichen Lieder in Geschichtszus. eingeführt zu werden pflegen Ex. 15, 1. Num. 21, 17 u. bes. Dt. 31, 30. Und wirklich findet sich unser Ps. noch einmal 2 S. c. 22., mit Worten eingeführt, deren unmöglich zufällige Uebereinstimmung mit der Ueberschrift im Psalter auf der Hand liegt. Wir erklären uns dies so. Der Ps. war in eins der Geschichtswerke aufgenommen, aus denen die Bb. Samuel excerpirt sind, wahrsch. in die Annalen (Dibre ha-Jamim) Davids. Von dorther hat der Verf. der Bb. Samuel den Ps. mit jener Einführung und von dorther stammt auch die historische Erweiterung der Ueberschrift im Psalter.

Dass David selbst sich überschriftlich עֶבֶד ה' genannt haben könne, wird man für ebenso möglich halten müssen, als die Apostel sich wirklich δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ nennen. Auch sonst nennt sich David betend Jehova's Knecht 19, 12. 14. 144, 10. 2 S. 7, 20., wie jeder Israelit sich nennen durfte, David aber, welcher nach Mose und Josua der Erste ist, der so zubenamt wird, in hervorragendem Sinne. Denn er, mit welchem das Königthum der Verheissung anhob, diente dem Werke Gottes in nicht minder epochemachender Weise,

wie Mose, durch dessen Vermittelung Israel das Gesetz, und Josua, durch dessen Vermittelung es das Land der Verheissung empfing.

Die Technik der Psalmenpoesie kennt nur die Benennung שִׁיר, nicht שִׁירָה. Schon daran lässt sich merken, dass der historische Theil der Ueberschrift anderswoher ist. Auf בְּיוֹם folgt nach Ges. §. 116, 3 ein Relativsatz ohne אֲשֶׁר und zwar ein perfektischer: *die quo eripuit* wie 138, 3. Ex. 6, 28. Num. 3, 1 vgl. dagegen den futurischen 56, 10. Ohne andere Absicht, als die mannigfaltigen Ausdrucks, wechselt im Psalmtexte מִיַּד mit מִכַּף. Die Rettung aus der Hand Sauls wird besonders hervorgehoben, denn die Gefahr, in welche David durch die saulische Verfolgung gebracht ward, war die persönlichste, die verhängnissvollste, die andauerndste. Auch war das Davids liederreichste Zeit. Dem Sammler kam diese Hervorhebung deshalb zu Statten, weil der vorhergegangene Ps. die Physiognomie dieser Zeit trägt, deren dort und weiterhin rückwärts vernommene Klagen nun alle in diesen weiten und breiten Lobgesang münden.

Den in zwei von einander unabhängigen Werken bezeugten davidischen Ursprung des Ps. bezweifelt nur die von verneinendem Geiste getriebene Zweifelsucht. Auch Hupf. bekennt vor diesem Zweifel nicht so zurückzubeben, wie sich vielleicht geziemte. Wir halten dafür, dass es sich hier wirklich besser geziemt hätte, antihengstenbergischem Scharfsinn Zaum und Gebiss anzulegen, als sich auf Olshausens Seite zu schlagen. Das Doppelzeugniss der Ueberlieferung bestätigt sich dadurch, dass der Ps. nichts enthält, was der Autorschaft Davids widerstrebte. Er ist, wie sich aus 2 S. c. 22 schliessen lässt, das in Herz und Mund des Volkes lebendig gebliebene Schwanenlied Davids, ganz und gar aus dem neuen Selbstbewusstsein hervorgegangen, zu welchem David durch die Verheissungen 2 S. c. 7 erhoben wurde, und gegen Ende auch in ausdrückliche Rückbeziehung auf diese Verheissungen auslaufend, denn die Gewissheit Davids von der ewigen Dauer seines Hauses und Gottes Gnadenbunde mit diesem ruht auf der Verkündigung Nathans.

Er zerfällt in zwei Hälften, denn mit V. 32 beginnt der Lobpreis von neuem, nachdem er einen Cyklus durchlaufen und in V. 31 einen schönen Abschluss gefunden. Diese beiden Hälften unterscheiden sich auch in Betreff der Kunstform. Das Strophenschema der ersten ist: 6. 8. 8. 6. 8 (nicht 9). 8. 8. 8. 7. Die Mischung sechs- und achtzeiliger Str. ist ebenmässig und die Siebenzahl der letzten

nicht befremdend. Die Mischung in der zweiten Hälfte dagegen ist bunter: 8. 5. 8. 4. 7. 7. 5. Die Kunst der Strophik ist hier erschlafft und, wie sich auch anderwärts in den Ps. zeigt, das anfängliche Gestaltungsstreben dem Andrange der Gedanken gewichen.

Der Sänger präludirt mit gehäuften Liebesnamen Gottes, in denen er lobpreisend die Ergebnisse langer und vieler Erfahrungen zusammenfasst:

[2] Herzlieb hab' ich dich, Jahawâh meine Stärke,
[3] Jahawâh mein Fels und meine Veste und mein Befreier,
Mein Gott, mein Hort, drein ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, meine Burg!
[4] Den Lobgepriesnen ruf' ich an, Jahawâh,
Und entgegen meinen Feinden erfahr' ich Heil.

Der Ps. beginnt, auf den Parallelismus der Glieder gesehen, monostichisch, wie auch Ps. 16. 23. 25 u. a. Indess sieht sich die Sache etwas anders an, wenn man nicht mit Mr. Hgst. Hupf. V. 3 als zwei Aussagesätze fasst (Jehova ist . . mein Gott ist . .), sondern, was allein der Intensität dieses Anfangs des grössten dav. Hymnus entspricht, als lauter Vocative, indem der S. Gott dreimal mit ה', ה', אֵלִי anruft und diese Gottesnamen immer volltönender prädicativ entfaltet. Das diese drei Gottesnamenreihen tragende אֶרְחָמְךָ (mit *â* nach Ew. §. 251 [b]) ersetzt was ihm an Umfang fehlt durch Tiefe des Sinnes. Sonst kommt nur רִחַם vor von zärtlicher mitempfindender Liebe, hier das Kal von inbrünstiger herzinniger Zuneigung und Anhänglichkeit, beide denom. von רַחֲמִים Plur. von רֶחֶם (Psychol. S. 222). Die allgemeinste Benennung חִזְקִי (von חֹזֶק nach der Flexion von אֹמֶר, בֹּסֶר, עֹמֶק *pl.* עִמְקֵי Spr. 9, 18) legt sich in Benennungen Gottes auseinander, die ihn einerseits als Schützer und Retter in Verfolgung, andererseits als Vertheidiger und Siegverleiher im Kampf bez. Schild hat sich Jehova schon Abram gegenüber genannt Gen. 15, 1 und צוּר (vgl. אֶבֶן Gen. 49, 24) heisst er schon in dem grossen mosaischen Liede Dt. 32, 4. 37 (welcher letztere V. hier deutlich wiederklingt). Das Horn, ein altes Bild sieghafter Trutzmacht Dt. 33, 17. 1 S. 2, 1., erscheint hier auf Jehova selbst übergetragen: „Horn meines Heils" ist das für meine Ohnmacht eintretende, überwindende und mir Heil schaffende. Uebrigens sind diese Gottesnamen Früchte des Leides, aus dem überhaupt Davids Lied entsprossen, näml. der saulischen Verfolgung, wo er auf Felsen sich flüchtete und Berge ihm als Burgen (מְצוּדָה und מִשְׂגָּב) dienten. In der Zuflucht, die ihm damals die Naturumgebung des Gebirges gewährte, und in den glücklichen Zufällen, die ihm zu-

weilen in äusserster Gefahr Befreiung פַּלֵּט verschafften, sieht David nur äussere phänomenelle Besonderungen dessen, was ihm im letzten Grunde Jehova selbst war. An dieses sein Bekenntniss zu dem mannigfach bewährten Gotte schliesst sich V. 4 als allgemeiner Erfahrungssatz an, das Ergebniss des langen hinter ihm liegenden Lebens voll Gefahren und Rettungen. מְהֻלָּל den Gepriesenen, Preiswürdigen ist vorausgeschickte Appos. zu ה'. In Futt. spricht er aus was er zu thun und was ihm in Folge dessen zu geschehen pflegt; den Induktionsbeweis für diesen an die Spitze gestellten resultatischen Satz, dass Anrufung des Preiswürdigen, der, wie die Gesch. Israels zeigt, helfen kann und will, Weg zur Hülfe selbst ist, ja dass bei ihm Heil suchen und Heil erleben dicht aneinander liegt, führt er im Folgenden.

In V. 5 ff. fasst David alle während der saulischen Verfolgungszeit erlebten furchtbaren Gefahren und wundersamen Erhörungen und Errettungen in Ein Gesammtbild zusammen, indem sich ihm das Unsichtbare, welches sich zum Sichtbaren wie Ursache zur Wirkung verhält, versichtbart. In der Ueberschrift wird ומיד שׁאול nicht blos wegen der Grösse dieser Gefahr und dieser Rettung besonders hervorgehoben, sondern auch deshalb weil V. 5—20., dieser hervorstechendste Theil des Psalms, davon handelt. Man sieht dies daraus, dass, wie Hgst. nach Venema's Vorgange richtig bemerkt, David hier als durchaus leidend erscheint, die Hand aus den Wolken ergreift ihn und zieht ihn aus grossen Wassern, während in der 2. Hälfte des Ps. David in Gemeinschaft und unter dem Segen Gottes selbstthätig auftritt.

Die Schilderung hebt an mit der Gefahr und dem nicht vergeblichen Hülfruf:

[5] Umfangen hatten mich Stricke des Todes
Und Ströme des Abgrunds überbrausten mich.
[6] Stricke des Hades hatten mich umringet,
Ueberfallen mich Schlingen des Todes.
[7] In meiner Noth rief ich Jahawâh,
Und zu meinem Gotte fleht' ich laut;
Er hörte von seinem Tempel aus meinen Ruf
Und mein Flehen vor ihm kam in seine Ohren.

Statt „Stricke des Todes" übers. LXX (vgl. Act. 2, 24) *ὠδῖνες* (zusammenschnürende Schmerzen) *θανάτου*, aber V. 6 ist diese Bed. unzulässig; der Tod ist als Jäger mit Strick und Netz gedacht 91, 3. בְּלִיַּעַל, aus בְּלִי und יַעַל (von עָלָה wie יַעַן, nicht von יָעַל Hi. הוֹעִיל) zusammengesetzt, bed. Nichtaufkommen, Nichtswürdigkeit, grund-

tiefe sittliche Verderbniss und auch abgründliches Verderben (vgl. 2 Cor. 6, 15 *Βελίαρ* als Name des Teufels und seines Reiches); Ströme des Verderbens sind solche, deren verschlingende Fluten in den Schlund des Verderbens hinabführen (Jon. 2, 7). Tod, Belijâal und Scheôl sind hier gleichbed. Bez. der unheimlichen (dämonischen) Mächte, welche sich der Verfolger Davids als ihrer Werkzeuge bedienten, denn obwohl der Dichter hier in Bildern redet, so gestalten sich diese Bilder doch nach dem im Geiste geschauten letzten Hintergrunde der gefahrvollen Lage in ihrer äussern Erscheinung. Mit Prät. wechseln in dieser Strophe Futt. in Imperfektbed. Der הֵיכָל, von wo aus Jehova hört, ist seine himmlische Wohnung, welche Palast und Tempel zugleich ist, indem er da, angebetet von den seligen Geistern, thront. לְפָנָיו gehört mit וְשַׁוְעָתִי zusammen: mein vor ihm (wie z. B. 102, 1) angestimmtes, ausgeschüttetes Flehen. Mit תָּבֹא verbunden gibt es eine garstige Tautologie. Vor Jehova's Angesicht flehte er und sein Flehen drang in Jehova's Ohren.

Die Erhörung wurde offenbar als Errettung. Das majestätische Gemälde dieser folgt. Wie die Befreiung Israels aus Aegypten Ps. 68. 77. und die sinaitische Gesetzgebung Ex. 19., wie nach dem prophetisch-apost. Wort die schliessliche Parusie Jehova's und Jesu Christi Hab. 3. 2 Thess. 1, 7 f., so ist auch die Erscheinung Jehova's zu Davids Hülfe von ausserordentlichen Naturerscheinungen begleitet. Denn wie die Gesammtnatur zum Menschen in sympathischem Verhältniss steht, indem sie dessen Fluch und Segen, Verderben und Herrlichkeit theilt, so steht sie zu Gott in (so zu sagen) synergischem Verhältniss, indem sie seine gewaltigen Thaten vorläufig ankündigt und werkzeuglich vermittelt. Indess war Davids Rettung nicht in äusserer Wirklichkeit von solchen ausserordentlichen Naturereignissen begleitet, sondern die andern Theophanien entnommenen Naturbilder dienen ihm nur als Embleme des gewaltsamen Eingreifens Gottes, unter welchem seine Errettung erfolgte und allerdings auch die Naturumgebung, wie z. B. der Gilboa, dröhnte.

Unter Erdbeben zieht sich ein schwarzes Gewitter zusammen, dessen Ladung sich in Wetterleuchten ankündigt und dessen Wolkenmasse sich immer tiefer auf die Erde herabsenkt:

[8] Da schwankte und wankte die Erde,
Und der Berge Grundfesten erzitterten,
Und sie schwangen sich hin und her, denn er zürnte.

[9] Aufstieg Rauch in seiner Nase
Und Feuer aus seinem Munde begann zu fressen,
Glutkohlen loderten von ihm aus.
[10] Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Indem Wolkennacht unter seinen Füssen.

Die histor. Tempora (*fut. consec.*) führen die durch das Vorhergegangene vorbereitete und basirte Hauptthatsache ein. Die innere Erregtheit des kommenden Richters und Retters setzt die Erde in ungestüme Schwingungen. Der Berge Grundfesten (Jes. 24, 18) sind das woran sie unten und innen ihren Halt haben, gleichsam das die Kolosse tragende Pfeilerwerk. Auf געשׁ, alliterirend mit רעשׁ, folgt das Hithpa. des ersteren: nachdem der Anstoss zum Schwanken gegeben, setzen sie selber diese schwankende Bewegung fort, näml. die Erde und die Pfeiler der Gebirge. So geschieht, denn entbrannt ists Gotte; אַפּוֹ zu ergänzen ist unnöthig, חָרָה לוֹ ist Synon. von חַם לוֹ (vgl. Ew. §. 295[a] Anm.). Wenn Gott zürnt, so entzündet sich nach biblischer Vorstellung die in ihm vorhandene Macht des Zorns und lodert empor und bricht hervor. Das Zornschnauben kann deshalb auch Rauch des Zornfeuers heissen (74, 1); das Rauchen ist wie Ausathmen des Feuers und der heftige heisse Athem, der durch die Nase des Zürnenden ein- und auszieht, ist wie Rauch, der von dem inwendigen Zornfeuer emporwallt. Das Zornfeuer selbst frisst aus dem Munde d. i. flammt, alles was es ergreift verzehrend, aus dem Munde heraus, bei dem Menschen in Zornworten, bei Gott in feurigen, seinem Zorn gleichartigen und dienstbaren Naturgewalten, bes. im Feuer des Blitzes. Hier ist zunächst das Wetterleuchten gemeint, welches dem Aufflammen glühender Kohlen verglichen wird. Der Zornstoff ist wie ein Kohlenlager in Jehova, dieses geräth in Glut und ehe es sein Feuer ganz entlädt, kündigt es sich wetterlichtartig an. Die Natur umflort sich immer mehr, denn Zorn ist Feuer auf schwarzem Grunde, Jehova, der sich inweltlich offenbaren will, neigt die Himmel, seine nächste Umgebung, und fährt hernieder, während Wolkenschwall (עֲרָפֶל von עָרַף dunkeln mit der Nominalendung *el*, s. *Jesurun p.* 222) unter seinen Füssen ist, *ne scil. impii*, wie J. D. Mich. gut bemerkt, *serenum ejus vultum, sed gravis tantum irae et poenarum terribilia judicia viderent.*

Der Sturm, das nahe Wetter verkündend, trug den auf dem Cherub Daherfahrenden auf seinen Fittigen, denn das Innere der Natur sind engelische Mächte:

[11] Da fuhr er auf dem Cherub und flog daher,
Und schwebte daher auf Fittigen des Windes;

[12] Machte Finsterniss zu seiner Hülle, rings um sich zu seinem Zelte, Gewässer-Dunkel, Dunsthüllen-Schwalle.
[13] Von seinem Abglanz durchfuhren seine Wolken Hagel und Feuer-Glutkohlen.

Es ist eine Täuschung, wenn man, indem man V. 11 mit 104, 3 vergleicht, כְּרוּב für Umstellung von רכוּב hält; die Cherube haben den Namen von כָּרַב greifen, festhalten; es ist ein Festhalten gemeint, welches das Festgehaltene unnahbar macht, sie sind der lebendige Wall und Wagen, welchen sich die unnahbare Majestät Gottes geschaffen hat, und vermitteln nicht blos im Allgem. die Weltgegenwart Gottes, sondern insbes. des der Welt die Feuerseite seiner Doxa zukehrenden Gottes. Wie in Aeschylos' Prometheus Okeanos dahergeflogen kommt *τὸν πτερυγωκῆ τόνδ' οἰωνὸν γνώμῃ στομίων ἄτερ εὐθύνων*, so reitet hier Jehova auf dem Cherub, dessen Entstellung der heidnische Greif ist, oder, wenn wir David in Beihalt von Stellen wie 104, 3. Jes. 66, 15 nach Ezechiel verstehen, er fährt darauf als auf seinem lebendigen Thronwagen (מֶרְכָּבָה). Der Thron schwebt auf den Cheruben und dieser Cherubsthron schwebt auf den Schwingen des Windes, oder, wie wir auch sagen können: der Cherub ist das diesem geistähnlichen elementarischen Vehikel innerliche himmlisch-geistige. Der Lenker des Thronwagens selbst ist unsichtbar hinter dichten Gewitterwolken. יָשֶׁת (Jussivform statt יָשִׁית) hat Imperfektbed.; dafür dass es s. v. a. וַיָּשֶׁת sei, lässt sich Hos. 6, 1 nicht anführen. Der Objektsacc. dazu ist חֹשֶׁךְ. Der Prädikatsacc. ist verdoppelt: zu seiner Hülle, rings um ihn her zu seiner Hütte. Auch Iob 36, 29 heisst das Gewittergewölk Gottes סֻכָּה und auch 97, 2 ist es סְבִיבָיו, ihn allseitig den Blicken entziehend und nur seine Zorngegenwart anzeigend. Auch der Objektsacc. erhält dann permutativisch seine nähere Bestimmung: Gewässer-Dunkel d. i. von Wassern strotzendes[1] und Dunsthüllen-Schwalle d. i. dicke und deshalb finstre Massen (עָב in seiner Grundbed. das Dichte, die Dichte) von Dunsthüllen שְׁחָקִים, ein poet. Name der Wolken. Die Zertheilung und Entladung ist nach V. 13 die Wirkung des נֹגַהּ נֶגְדּוֹ. So heisst Gottes Doxa als ihm gleichsam gegenüber befindliche Spiegelung seines Wesens, also als sein Abglanz. Die Doxa ist Feuer und Licht (s. Hupf.). Diesmal gehen von ihr aus Mächte des Zorns und also des Feuers: niederschmetternder Hagel und Feuer-Glut-

[1]) Rab Dimi *b. Thaanith* 10a führt zur Erläuterung ein palästinisches Sprüchwort an: נהור ענני זעירין מוהי חשוך ענני סגיין מוהי d. h. sind die Wolken durchsichtig, so geben sie wenig Wasser, sind sie aber dunkel, so geben sie vieles.

kohlen d. i. den Himmel in ein Feuermeer verwandelnde und aus ihm herabschiessende Blitze. Ich fasste früher dieses ברד וגו' als abgerissenen Ausruf, das Schreckliche und Unaufhörliche der geschleuderten göttlichen Zorneswaffen malend. Aber das ist misslich. Besser: Hagel . . fuhren durch seine Wolken hindurch d. i. durchbrachen sie, entluden sich daraus. Hupf. will עָבָיו löschen. Aber die stichische Theilung ist dem nicht günstig.

Unter Donnern schleuderte Jehovah Blitze als Pfeile auf Davids Feinde und sein Zornhauch legte das Flutbette bis in das Erdinnere bloss, um den Versunkenen zu retten:

> [14] **Da donnerte in den Himmeln Jahawâh**
> **Und der Hocherhabne liess erschallen seine Stimme.**
> **[Hagel und Feuer - Glutkohlen.]**
> [15] **Und er entsandte seine Pfeile und zersprengte sie,**
> **Und Blitze schoss er und brachte sie in Wirwarr.**
> [16] **Und sichtbar wurden die Rinnsale der Wasser**
> **Und blossgelegt wurden die Grundlagen der Erdwelt**
> **Vor deinem Dräuen, Jahawâh,**
> **Vor dem Schnauben deines Zornhauchs.**

Der Donner ist Gedröhn Gottes und gleichsam dumpfes Gemurmel seines Mundes Iob 37, 2. עֶלְיוֹן heisst er nicht superlativisch als der Höchste, sondern elativisch als der Allerhabne, hier als der alles überwaltende unnahbare Richter. Die in Klammern geschlossene Zeile lässt sich grammatisch nicht durch Ex. 9, 23 rechtfertigen, da hier נָתַן קוֹל *edere vocem* anderen Sinnes als dort נָתַן קֹלֹת *dare tonitrua* ist; sie wird auch schon vom Strophenbau verurtheilt und fehlt 2 Sam. und in LXX. Mit וַיִּשְׁלַח ist רָב parallel, welches als Gegens. von מְעַט Neh. 2, 12. Jes. 10, 7 adverbiell „in Menge" bed. könnte, besser aber nach Gen. 49, 23 im Sinne von בָּרָק 144, 6 gefasst wird: רָב *in p.* = רַב (= רֹב wie es nach Gen. a. a. O. lauten müsste), verw. רָבָה, רָמָה. Die Suff. *êm* gehen weder auf die Pfeile oder Blitze noch auf die Fluten V. 16., sondern auf die Feinde Davids. הָמַם sowohl in Verwirrung setzen als durch Wirrniss vernichten Ex. 14, 24. 23, 27. Das Prät. רָב ist syntaktisch als Bez. des Nebenfaktums (*et jactis fulguribus eos conturbavit*) ganz passend. Zu dem Donner, der Jehova-Stimme, kommt Sturmwind, welcher das Schnauben des Odems seiner Nase. Dieser bewirkt, dass die Betten der Gewässer (אָפִיק eig. = אָפֵק das Rinnende, dann die Rinne, hier, vgl. dagegen 42, 2., in letzterem Sinne) sichtbar und die Fundamente des Erdkreises entblösst werden. Jehova braucht nur

dräuen (ἐπιτιμᾶν Mt. 8, 26), so fliehn (104, 7) und trocknen (106, 9. Nah. 1, 4) die Fluten, in welche der, um dessen Rettung es sich handelt, versunken ist. Aber er ist schon halb im Schlunde des Hades, darum wird nicht blos das Wasserbett aufgewühlt, sondern die Erde bis in ihr Innerstes gespalten.

Da streckt Jehovah seine Hand aus der Höhe in die tiefe Kluft und reisst den Versinkenden empor:

[17] Er langte aus der Höhe, erfasste mich,
Zog mich empor aus grossen Wassern,
[18] Rettete mich von meinem ungestümen Feinde,
Und von meinen Hassern, weil mir übermächtig.
[19] Sie überfielen mich an meinem Unglückstage,
Da ward Jahawâh zur Stütze mir,
[20] Und führte mich aus auf weiten Plan,
Riss mich heraus, denn er war geneigt mir.

Das V. שָׁלַח ohne יָד (57, 4 vgl. dagegen die Lehnstelle 144, 7) in der Bed. langen (nach etwas) kommt auch in Prosa (2 S. 6, 6) vor; das V. מָשָׁה aber erscheint sonst nur noch Ex. 2, 10 als Stammwort des Namens Mose's, und schon Lth. findet darin eine geschichtliche Anspielung: „er hat einen Mosen aus mir gemacht", mich aus grossen (vielen) Wassern, die mich schon fast ganz verschlungen hatten, herausgezogen, wie jenen aus den Wassern des Nil, in denen er sonst umgekommen wäre. Auf die Bildrede folgt V. 18 ihre Deutung, wie 144, 7 die „grossen Wasser" durch מִיַּד בְּנֵי נֵכָר glossirt werden, was aber hier nicht passt oder doch zu eng ist. Mit V. 17 hat übrigens der Hymnus den Gipfel epischer Schilderung erreicht, von welchem er sich nun in immer mehr lyrischem Tone abwärts bewegt. Die Verbindung אֹיְבִי עָז, von Olsh. falsch nach dem Arab. beurtheilt (עָז als accus. Umstandswort), ist nicht anders als griech. ὁ ἀνὴρ ἀγαθός (s. meinen Hebräerbr. S. 353). Mit כִּי wird der Eingriff der göttlichen Allmacht aus der Uebermacht der Feinde und der Ohnmacht des Bedrohten begründet. An dem Tage seines Missgeschicks אֵיד, wo er ohnehin ein heimathloser und fast wehrloser Flüchtling war, überfielen sie ihn (קִדֵּם 17, 13), alle Möglichkeit der Selbstrettung ihm abschneidend, aber Jehova wurde des Umherirrenden Stab (23, 4), auf den gestützt er sich aufrecht erhielt. Durch Gottes Hand gelangte er aus Enge und Gedränge auf weiten Raum, aus dem Kerker der Drangsal zur Freiheit, denn Jehova hatte Gefallen an ihm, er war sein Erwählter und sein Geliebter.

Weshalb er das war und weshalb ihn Jehova nicht umkommen

liess, sagt die folgende Str. Jenes כִּי חָפֵץ בִּי wird nun der Grundged. des Liedes.

> [21] **Es erzeigte mir Jahawâh nach meiner Rechtschaffenheit,**
> **Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.**
> [22] **Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahawâh's**
> **Und bin nicht böslich gewichen von meinem Gott.**
> [23] **Denn alle seine Rechte sind mein Augenmerk**
> **Und seine Satzungen lass ich nicht weichen von mir.**
> [24] **Und war ganz hingegeben an ihn**
> **Und habe mich gehütet vor meiner Missethat.**

Ueber גָּמַל, welches sowohl εὖ als κακῶς πράττειν τινά bed., war schon zu 7, 5 die Rede. רָשַׁע מִן fasst man am einfachsten als Ausdruck der *malitiosa desertio*. Die Auffassung: von Seiten Gottes d. i. nach seinem Urtheil (Iob 4, 17), liegt ferner und ist auch minder passend. Ueber das dichterische מִנִּי *in p.* מֶנִּי s. Ew. §. 263[b]. Er hat Gottes Gebote immer als Norm vor sich und lässt sie nie, um ungescheut sündigen zu können, aus den Augen. Er war im Verhältniss (עִם wie 1 K. 11, 4 u. sonst אֵת) zu Gott תָּמִים mit ganzer Seele ungetheilt auf Ihn gerichtet und nach Ihm sich richtend, und hütete sich vor seiner Missethat d. h. nicht: vor Willigung in die ihm inwohnende Sünde, sondern davor dass Missethat nicht sein eigen würde, מֵעֲוֺנִי s. v. a. מֵעֲוֺתִי (Dan. 9, 5) oder מֵעֲשׂוֺתִי עָוֺן[1]. Was den Sinn der Tempusfolge anlangt, so sind die Futt. V. 21 noch kraft des histor. Zus., in dem sie stehen, gleich Imperf. Mit כִּי V. 22 aber wird dieser histor. Zus. durchbrochen. Sie bez. von da an neben Perf., welche auf das bisherige Leben zurückblicken, das fortgehende sittliche Verhalten. Er gefiel Gott wohl, und dieser belohnte sein bisheriges und fortwährendes ernstliches Streben nach der Ihm gefälligen Gerechtigkeit. Durch diese Str. tritt Ps. 18 in Verwandtschaftsverhältniss zu Ps. 17, dem er deshalb angeschlossen ist. Man vgl. das Selbstzeugniss Davids 1 S. 26, 23 f., das Gotteszeugniss 1 K. 14, 8., das Geschichtszeugniss 1 K. 15, 5.

In der folgenden Str. begründet der S. seine Erfahrung der göttlichen Hülfe aus der allgemeinen Wahrheit, dass Gott in dasselbe Verhältniss zum Menschen tritt, in welches der Mensch zu ihm:

> [25] **So vergalt mir denn Jahawâh nach meiner Rechtschaffenheit,**
> **Nach meiner Hände Reinheit offenbarlich seinen Augen.**
> [26] **Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,**
> **Gegen den Mann ganzer Hingabe zeigst du dich hingebend.**

---

[1]) Das Suff. schliesst in solchen Fällen einen Eventualsatz in sich, s. darüber meinen Comm. zu Hab. 3, 19 S. 200.

[27] Gegen den sich Reinigenden zeigst du dich rein
Und gegen den Verkehrten zeigst du dich faltenvoll.
[28] Denn du — leidvollem Volke schaffst du Heil
Und hochfahrende Augen niedrigst du.

Ebenso, wie V. 13 נֶגְדּוֹ, vertritt hier לְנֶגֶד עֵינָיו die Stelle eines Adj.: gemäss meiner ihm vor Augen stehenden wohlbekannten Hände-Reinheit d. i. Unschuld. Was schon V. 21 sagte, ist hier noch einmal resultatisch ausgesprochen und wird V. 26. 27 begründet: חָסִיד ist der Gottesfreund, der Fromme; גְּבַר תָּמִים der Mann (Constr. von גֶּבֶר Ges. §. 93, 4) sittlich-religiöser Ganzheit (*integri* = *integritatis*, s. zu 15, 2) d. i. theilloser Ergebenheit an Gott, unverrückter Richtung auf Gott; נָבָר (*prt. Ni.*), womit anderwärts בַּר לֵבָב 24, 4. 73, 1 wechselt, nicht der Gereinigte, sondern der reflexiven Grundbed. des Ni. gemäss der sich Reinigende *ἁγνίζων ἑαυτόν* 1 Joh. 3, 3.; עִקֵּשׁ (Gegens. יָשָׁר) der innerlich, sittlich Verschrobene, Verkehrte, Schiefe, Falsche. Mit diesen Eigenschaftswörtern sind in der Bed. sich so erzeigen wie sie besagen frei gebildete Hithpa. zusammengestellt: הִתְחַסֵּד, הִתַּמֵּם (Ges. §. 54, 2[b]), הִתְבָּרַר u. הִתְפַּתֵּל (sich נִפְתָּל oder פְּתַלְתֹּל beweisen); über die Pausalf. s. Ges. §. 5 Anm. Die innige Liebe des Frommen erwiedert Gott mit traulicher Liebe, die lautere Hingebung des Redlichen mit rückhaltloser und unverkürzter Gnadenmittheilung, das Streben nach Reinheit d. i. Heiligung mit ungetrübter heller Offenbarung seiner selbst, die sittliche Selbstverkehrung durch paradoxe Gerichte, indem er den Verkehrten in seine Verkehrtheit dahingibt (Röm. 1, 28) und ihn seltsame Wege zur schliesslichen Verdammniss führt (Jes. 29, 14 vgl. Lev. 26, 23f.). Die Wahrheit, die hier ausgesprochen, ist nicht die, dass die Vorstellung, die sich der Mensch von Gott macht, stets das Spiegelbild seines Innern ist, sondern dass das Verhalten Gottes zum Menschen das Spiegelbild des Verhältnisses ist, in welches sich der Mensch zu ihm setzt, vgl. 1 S. 2, 30. 15, 23. Diese allgem. Wahrheit wird V. 28 besondert, erläutert, begründet. Die leidende tiefgebeugte Gemeinde erfährt Gottes Herablassung zu ihrem Heile, und ihre hochmüthigen Bedrücker erfahren Gottes Erhabenheit zu ihrer Erniedrigung. Die Augen sind, wie Gregor d. Gr. sagt, *fastus fenestrae.* Erhabne hoffährtige Augen gehören nach Spr. 6, 17 zu den sieben Dingen, die Jehova hasset. Gottes Gericht zwingt sie, dass sie beschämt sich senken Jes. 2, 11.

Die Begründung setzt sich fort, indem David das Gesagte auf sich selbst anwendet:

[29] Denn du machst licht meine Leuchte,
Jahawâh mein Gott erhellt mein Dunkel.
[30] Denn durch dich zerschmettr' ich Heerhaufen
Und durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
[31] Er, Gott — ganz dar sich gebend ist sein Handeln,
Die Rede Jahawâhs ist geläutert,
Ein Schild Er allen die in ihn sich bergen.

Die Leuchte ist weder *lucerna mentis* (Spr. 20, 27) noch *lucerna honoris et dignitatis* (Bak.), sondern Bild des fortdauernden und gleichsam fortbrennenden Lebens (Hupf.) mit Einschluss des Glücksstandes und der Ehrenstellung, in der Form נִיר das gewöhnliche Bildwort vom Fortbestande des Hauses Davids, z. B. 1 K. 11, 36. Davids berufsmässig königliches Leben und Walten ist die Leuchte, die Gottes Gnade zum Besten Israels angezündet, und diese Leuchte (2 S. 21, 17) lässt seine Macht nicht auslöschen; das Dunkel, das über David und sein Haus hereinbricht, wird von Jehova immer wieder gelichtet, denn seine Kraft ist in dem Schwachen mächtig, in, mit und durch ihn vermag er Alles. Das Fut. אָרֻץ lässt sich um so sicherer von רָצַץ (= אָרוּץ) herleiten, als dieses V. auch Jes. 42, 4. Koh. 12, 6 im Fut. den Umlaut *u* hat; רוּץ *c. acc.* (nicht belegbar) berennen hat zwar den Parall. für sich, aber der Erstürmung feindlicher Mauern entspricht doch besser das Niederschmettern feindlicher Schaaren, als deren „Berennung", wie man sich übrigens nur mit Missverstand dieses deutschen Kriegsworts ausdrückt. Mit V. 31 geht die erste Hälfte des Hymnus epiphonematisch zu Ende. הָאֵל ist *nom. abs.*, wie הַצּוּר Dt. 32, 4; diesen altmosaischen Ausspruch gibt hier David wieder, so wie der Spruchdichter Agur sich die beiden letzten Zeilen der Strophe zu eigen gemacht hat Spr. 30, 5. Der Art. von הָאֵל weist auf den geschichtlich Offenbaren hin. Die Aussage ist wesentlich gleichen Sinns, wie wenn es im N. T. heisst, dass Gott *ἀγάπη* ist. Sein Weg ist purlautres Wohlmeinen. Sein Wort ist צְרוּפָה, nicht schlackichtes Erz, sondern entschlacktes gediegenes Gold 12, 7. Wer in Ihn, den Gott der Offenbarung und insbes. der Verheissung, sich flüchtet, der ist vor allen Gefahren geschildet.

Die lobpreisende Schilderung der erfahrnen Gnadenbeweise hebt nun von neuem an und setzt sich in dieser 2. Hälfte in bunterer minder berechneter Strophenmischung fort:

[32] Denn wer ist göttlich Wesen ohn' allein Jahawâh,
Und wer ist Hort ausser unserem Gotte?
[33] Der Gott, der mit Stärke mich gürtet
Und macht unanstössig meinen Weg,

[34] Verleihend meinen Füssen Hindinnen-Schnelle
Und der auf meine Höhn mich hinstellt,
[35] Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Und es spannen ehernen Bogen meine Arme.

Dass Jehova's Weg ein solcher, Jehova's Wort ein solches, Jehova selbst ein so sich beweisender, wird V. 32 daraus erhärtet, dass er allein אֱלוֹהַּ zu ehrfürchtendes göttliches Wesen, er allein צוּר Fels d. i. unerschütterlicher Vertrauensgrund ist; das ist kein Anderer als Er, und darum gilt das V. 31 Gesagte auch nur von ihm. Es wechseln מִבַּלְעֲדֵי mit negativem verstärkendem מִן *neutiquam ad* = *praeter* und זוּלָתִי mit alterthümlichem *i* der Verknüpfung. Was folgt, schliesst sich als appositionelle Beschreibung an אֱלֹהֵינוּ an: unser Gott (also der Gott Israels), der Gott, welcher mich gürtet mit Stärke und meinen Weg תָּמִים macht d. i. schlechthin frei von Hindernissen, die mich aufhalten oder zu Falle bringen könnten, vgl. dieses sonst nur in ethischem Sinne vorkommende Wort in dem gleichfalls physischen Sinne *incolumis* Spr. 1, 12. Die Fortsetzung des beschreibenden הַמְאַזְּרֵנִי geschieht in mannigfachster Weise: im *fut. consec.*, im Partic. ohne Art. (ein solcher welcher) und im einfachen Fut. Das V. שִׁוָּה (verw. צִוָּה *constituere*) ist hier, wie die Lehnstelle Hab. 3, 19 zeigt, Synon. von שִׂים. Die Hirschkuh (Hindin) אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת ist in der Thierwelt der Ausbund der Schnelligkeit und zugleich der Anmuth. „Gleich den Hindinnen"; wir würden sagen: gleich den Füssen der H.; der Hebräer überlässts dem Hörer, den in Betracht kommenden Vergleichpunkt dem Bilde zu entnehmen. Von selbst versteht sich, dass nicht von der Schnelligkeit des Fliehenden (de W.), sondern des Verfolgenden die Rede ist (vgl. 2 S. 2, 18. 1 Chr. 12, 8). „Meine Höhen" nennt David nicht die feindlichen Höhen, welche mittelst Eroberung sein werden, sondern die ihm als Israeliten und Könige Israels gehörigen Höhen des h. Landes. Auf ihnen gewährt ihm Jehova festen Rand, so dass er von ihnen aus das Land fernerhin beherrscht und sie sieghaft behauptet (vgl. Stellen wie Dt. 32, 13. Jes. 58, 14). Das V. לִמֵּד, sonst mit doppeltem Acc., ist hier mit לְ construirt: der mich unterweist, geschickt macht zum Kriege. Dem plur. Subj. geht das V. נִחֲתָה (niederdrücken = spannen den Bogen) im *fem. sing.* voraus; selbst wenn das Subj. voransteht, ist diese Ungleichartigkeit möglich (z. B. Gen. 49, 22. Jo. 1, 20. Sach. 6, 14). קֶשֶׁת נְחוּשָׁה Bogen von Ehernem = von Erz wie Iob 20, 24. Einen ehernen Bogen, dessen eines Ende auf dem Boden aufsteht, mit der Hand niederdrücken und spannen ist Heldenart, wie auch bei Homer und in Ramâjana.

Was ihn aber sieghaft macht, ist nicht der eherne Bogen an sich, sondern das von Jehova ihm gereichte Heilsschild, Jehova's herablassender Beistand:

[36] **Und du reichtest mir deines Heils Schild,**
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Demuth machte gross mich.
[37] **Weitetest mein Schreiten unter mir**
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

Das Prät. מְעָדוּ bestätigt was ohnehin die *consecutio temp.* fordert, dass hier alles rückblickend gemeint ist. Zuletzt ist es Gottes עֲנָוָה, worauf David seine Grösse zurückzuführen hat, Gottes Demuth, vermöge welcher seine Augen unter sich auf das Niedrige sehen 113, 6 und die Armen und Tiefbekümmerten seine liebste Wohnung sind Jes. 57, 15. 66, 1 f. Diese kühne Uebertragung der עֲנָוָה auf Gott findet sich sonst nirgends. Aber mit Lth. nach LXX. Vulg. zu übers.: „wenn du mich demüthigst, machst du mich gross" ist unmöglich, da עֲנָוָה Beugung seiner selbst, nicht des Andern bed. Es ist diejenige Herablassung Gottes im Verhältniss zur Menschheit und insbes. zum Hause Davids gemeint, welche darin zum Aeussersten gedieh, dass Gott der Logos sich in Fleisch und Blut des Hauses Davids versenkte, und welche sich, auf dieses Ziel der Verheissung gerichtet, auch schon im Leben des Sohns Isai's von seiner Salbung an bis auf sein Sterbebett bekundete, jene Herablassung, welche den Hirtenknaben zum Könige erkor und ihn auch als er in Sünde fiel und seine Schwächen offenbar wurden nicht von sich stiess. Den Schritt unter jemandem weiten ist s. v. a. dem Schreitenden unter seinen Füssen freien Raum der Bewegung schaffen (vgl. den Gegens. Spr. 4, 12). Jehova's Heil deckte ihn wie ein Schild, an dem jeder Feindeshieb abprallte, Jehova's Rechte stützte ihn, dass seine Hände im Streite nicht ermatteten; Jehova's Eingehen in seine Schwachheit und Niedrigkeit wurde seine Grösse; Jehova räumte die Hindernisse seiner Laufbahn hinweg und stählte, so dass er kämpfend Stand hielt und im Siegeslaufe aushielt, seine Knöchel.

So in Jehova's Kraft, mit Jehova's Waffen, unter Jehova's Beistand kämpfend schlug, unterwarf, vernichtete er alle seine Feinde:

[38] **Ich verfolgte meine Feinde und erreichte sie**
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
[39] **Ich zerschellte sie, dass sie nicht aufstehn konnten,**
Sie fielen unter meine Füsse.
[40] **Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,**
Machtest hinsinken meine Gegner unter mich,

[41] Und meine Feinde machtest du mir rückwendig,
Und meine Hasser, ich rottete sie aus.

Selbst Hupf. schwankt, ob er diese Str. halb in die Zukunft, halb in die Vergangenheit oder ganz in die Zukunft oder Gegenwart verlegen soll. Aber nach hebr. Syntax ist hier Alles Rückblick. Die Imperfektbed. der Futt. V. 38. 39 bestätigt sich durch den V. 40 eintretenden Aor. und die Perf. und Futt. in dessen Gefolge. Die Str. beginnt mit einem Nachhall von Ex. 15, 9 (vgl. oben 7, 6). Während נָתַן עֹרֶף sonst von den Fliehenden gesagt wird (2 Chr. 29, 6), heisst es hier: meine Feinde gabst, setztest, machtest du mir zum Nacken d. i. zu Nack- oder Rückwendigen wie Ex. 23, 27 vgl. Ps. 21, 13., wo poetischer: תְּשִׁיתֵמוֹ שֶׁכֶם S. *τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους.*

Das Hülfsgeschrei der Feinde zu Gott blieb unerhört, sie wurden zu Staub und zu Kehricht:

[42] Sie flehten, aber da war kein Heilbringer,
Zu Jahawâh, aber er antwortete ihnen nicht.
[43] Und ich pülverte sie wie Staub vor dem Winde,
Wie Strassenunrath leerte ich sie aus.

Ihr durch Noth erpresstes Gebet zu den Götzen und selbst zu Jehova, weil für ihre Sache und zu spät an ihn gerichtet, war vergeblich. עַל = אֶל, die zwei Präpos. wechseln 42, 2. Da man Staub nicht pulverisirt, weil er an sich schon aus den kleinsten Theilen besteht, so ist כְּעָפָר eventuell zu fassen, so dass sie werden wie Staub (vgl. Iob 38, 30 כָּאֶבֶן so dass es wie Stein wird und das Nonplusultra solcher prägnanten Kürze Jes. 41, 2) vor (עַל־פְּנֵי wie 2 Chr. 3, 17 vor der Fronte) dem Winde. Ebenso das zweite Bild: ich schüttete sie aus, so dass sie dem Strassenkothe gleich wurden, den man zertritt Jes. 10, 6. Sach. 10, 5. Indess wäre es hier möglich, dass die Feinde schon von vornherein als Unrath gedacht sind. Das Hi. אֲרִיקֵם hier nicht auf הֵרִיק, sondern auf הֵרֵק von רָקַק stampfen, breittreten zurückzuführen wäre launisches Missfallen am Einfachen und Natürlichen.

So in Gott siegreich wurde David was er jetzt ist: Herrscher eines grossen nach innen und aussen befestigten Reiches:

[44] Du befreitest mich aus Volkes-Fehden,
Setztest mich zum Haupt der Heiden,
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.
[45] Auf des Ohrs Gehör gehorchten sie mir,
Der Fremde Söhne schmiegten sich mir.
[46] Der Fremde Söhne wurden welk
Und zitterten aus ihren Schlössern.

Unter רִיבֵי עָם lassen sich in Anbetracht des folg. גּוֹיִם und des V. תְּפַלְּטֵנִי nur die Kämpfe innerhalb des eignen Volkes verstehen, in welche David durch die Verfolgung Sauls und die Empörungen Absaloms und Seba's b. Bichri verwickelt ward und aus denen Jehova ihn frei machte, um ihn seinem verheissungsgemässen Weltherrschaftsberufe zu erhalten. Wir erklären also nach בְּרִית עָם Jes. 49, 8. קִנְאַת־עָם eb. 26, 11., wogegen das folg. עָם durch den Relativsatz לֹא־יָדַעְתִּי (Ges. 123, 3) auswärtige Beziehung bekommt. Das Ni. נִשְׁמַע V. 45 ist das Reflexivum von שָׁמַע in der Bed. gehorchen (z. B. Ex. 24, 7), also sich gehorsam beweisen (wie das *Ithpa.* Dan. 7, 27). Das mit Nachdruck vorausgestellte לְשֵׁמַע אֹזֶן besagt mehr, als dass sie aufs Wort gehorchten (Hupf.); שֵׁמַע bed. Kunde, Gerücht und שֵׁמַע אֹזֶן ist Gegens. der eignen Anschauung Iob 42, 5., also: sie gehorchten auch ohne mich zu sehen, sobald nur, wenn auch aus weiter Ferne, der Schall des Befehls zu ihnen gelangt war. כִּחֵשׁ läugnen, lügen, heucheln und schmeicheln, hier wie öfter von der erzwungenen Demuth, welche die Besiegten dem Sieger bezeigen. Wie es kam, dass die Söhne des Auslands gute Miene zu bösem Spiel machten, malt V. 46 aus. Sie welkten hin, von der Siegesmacht Davids wie von einem Glutwind getroffen (Jes. 40, 7.; wogegen Ex. 18, 18 keine recht passende Parallele ist) und zitterten, sich auf Gnade und Ungnade ergebend, aus ihren Burgen. Dem V. חָרַג ist durch die Dialekte die Bed. *trepidare* gesichert.[1] Micha in der Lehnstelle 7, 17 hat dafür יִרְגְּזוּ.

Der Hymnus geht nun zu Ende: die erste Schlussstrophe bringt Gotte dankbaren Lobpreis für die ganze so eben entfaltete Fülle göttlicher Grossthaten:

> [47] **Lebendig ist Jahawâh und gebenedeit mein Hort,**
> **Und erhaben zeigt sich der Gott meines Heils,**
> [48] **Der Gott, der gewährt Rächungen mir**
> **Und eintrieb Völker unter mich,**
> [49] **Mein Befreier von meinen Feinden,**
> **Ja der du über meine Gegner mich emporrückst,**
> **Vom Mann der Unbill mich errettest.**

---

[1]) Im Arab. bed. حَرِجَ nach Fl. urspr. gepresst, gedrückt s., daher dann knapp und eng s. Auf das geistige Gebiet übergetragen, von Personen: in die Klemme kommen (subjektiv: Gewissenscrupel haben, obj.: in Schuld und Verantwortlichkeit gerathen); von Dingen, Handlungen: unnahbar, untersagt, verboten s. Im Targ. heisst חַרְגָּא das Zittern (Schrecken) und im Talm. das Sonnenstäubchen von seiner unstet schwebenden flirrenden Bewegung.

Man fasse חַי ה׳ (*vivus est* oder *vivit* Ges. §. 76 *extr.*) nicht in optativem Sinn, denn Gotte, wie irdischen Königen, Vivat (was übrigens יְחִי lautet z. B. 1 Sam. 10, 24) zuzurufen ist wider das Decorum. Es ist ein Aussagesatz, aber ähnlich wie wenn er als Schwurformel gebraucht wird (es lebt J.! = so wahr J. lebt) mit dem Accent des Ausrufs gesprochen und in doxologischem Sinne. Dagegen lässt sich וּבָרוּךְ צוּרִי optativisch umsetzen, aber im Hebr. ist auch dieses (ohne dass יְהִי zu ergänzen ist) als aussagender exclamativer Nominalsatz gedacht. Demgemäss bed. auch וְיָרוּם nicht: und erhoben werde (was ohnehin eigentlich וְיָרֹם heissen müsste), sondern erhaben zeigt sich (vgl. 46, 11). Es sind drei von den eben besungenen Erlebnissen abgezogene doxologische Aussagen. Was von הָאֵל an folgt, zeichnet Jehoven noch einmal als den Lebendigen, Gebenedeiten (*εὐλογητόν*) und Erhabenen, als der er sich gezeigt hat. Auf וַיַּדְבֵּר (er trieb zu Paaren im Sinn des Unterjochens 144, 2) gesehen scheint הַנּוֹתֵן imperfektisch aufgelöst werden zu müssen, aber richtiger nimmt man an, dass Gottes erlebte Offenbarungsweise auf einen allgemeinen idealen Ausdruck gebracht ist, wonach ich präsentisch übers. habe. Die Rache-Erweisungen נְקָמוֹת heissen Jehova's Gabe, inwiefern dieser ihm ermöglicht hat, die Angriffe auf die berufsmässige Hoheit seiner Person und seines Volkes zu ahnden, denn göttliche Rache ist strafende Sicherung der Unverletzlichkeit (*vindicatio*) des verletzten göttlichen Rechts. Mit מְפַלְּטִי wird die Aussage zur Anrede. רוֹמֵם מִן nicht anders als 9, 14: du hebst mich von meinen Gegnern weg empor, so dass ich über ihnen schwebe und obsiege. Das in Poesie beliebte אַף ist immer steigernd, sei es, dass, wie hier, zwei Gedanken gleichen Inhalts zu gesteigertem Ausdruck des einheitlichen Begriffs einander beigeordnet werden, oder dass dem schwächeren ein stärkerer, ihn gleichsam absorbirend, beigefügt wird.

Der Lobpreis eines solchen Gottes, der an David thut wie er ihm verheissen, soll, wie die letzte Schlussstr. sagt, nicht auf den engen Raum Israels beschränkt bleiben; der Lobpreis wird zum weltumfassenden Dankgelübde:

[50] **Darob werd' ich bekennen dich unter den Heiden, Jahawâh,**
Und deinem Namen will ich lobsingen,
[51] **Als der gross macht die Heilsfälle seines Königs**
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und an seinem Samen auf ewig.

Wenn der Gesalbte Gottes die Heiden mit dem Schwerte bekriegt, so ist es doch zuletzt der Segen der Erkenntniss Jehova's, dem er auf diese

Weise Bahn bricht, und das Heil Jehova's, dem er mittlerisch dient. Mit vollem Rechte führt Paulus Röm. 15, 9 als Beweis dafür, dass das Heil nach göttlichem Erbarmen auch den Heiden gehört, neben Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 auch V. 50 unseres Ps. an. Mit Unrecht hält Olsh. V. 51 mit der Autorschaft Davids unvereinbar und Hupf. wenigstens die letzte Zeile für einen jüngern Zusatz. Was V. 51 als Grund und Stoff des über Israel hinausgehenden Lobpreises angibt, ist ja nur das Echo der messianischen Verheissungen 2 S. 7, 12—16. Und Theodoret beruft sich nicht mit Unrecht auf das Schlusswort עַד־עוֹלָם gegen die Juden. In wem anders, als in Christo dem Sohne Davids, hat Davids verfallener Thron dauernden Bestand und alles was Davids Samen verheissen worden ist ewige Wahrheit und Wirklichkeit? Der Lobpreis Jehova's des Gottes Davids seines Gesalbten ist seinem schliesslichen Inhalte nach Lobpreis des Vaters Jesu Christi.

PSALM XVIII

(nach dem Texte 2 Sam. XXII.)

Die Abweichungen der überschriftlichen Einführung sind schon zu 18, 1 besprochen. Aeusserst lehrreich ist das Verhältniss der hier wechselnden zwei Accentuationsweisen (der dichterischen und prosaischen), wie z. B. statt *Merca mahp.* im Psalter hier *Athnach* und statt des auf *Merca mahp.* folgenden *Athnach* hier *Zakef* eintritt.[1]

[2] Jahawâh mein Fels und meine Veste und mein Befreier mir,
[3] Gott meines Horts, in dem ich mich berge,
Mein Schild und meines Heils Horn, mein Burg und meine Zuflucht,
Mein Heiland, der gegen Unbill Heil mir schafft!
[4] Den Lobgepries'nen ruf' ich an, Jahawâh
Und gegen meine Feinde erfahr' ich Heil.

Die Strophe ist durch Wegfall ihres monostichischen Introitus 18, 2 verstümmelt. Der dreifache Ansatz ה׳, ה׳, אֵלִי ist zerstört. Statt וּמְפַלְטִי heisst es, wie 144, 2., ומפלטי־לי; statt אֵלִי צוּרִי unpassend in dieser emblematischen Namenreihe אֱלֹהֵי צוּרִי. Der Verlust der Str. ist durch den Zusatz: „und meine Zuflucht . . schafft“ wieder eingebracht. Die 6. Zeile ist durch Verwischung des וּמִן in ומ unfein verkürzt. Ist viell. לִי Rest des verwischten אֵלִי und אֱלֹהַי

[1]) Samuel David Luzzatto, Prof. am *Collegium rabb.* in Padua, hat in seinen accentologischen Arbeiten von diesem Wechselverhältniss (auch dem der chronistischen Psalmstücke zu ihren Texten im Psalter) glücklichen Gebrauch zur Aufhellung der Gesetze der dichterischen Accentuation gemacht.

hinzugethane Umkleidung des sonst zu nackten צוּרִי? Mit dem Text im Psalter verglichen sieht dieser wie Herstellung einer defekten und verblichenen Handschrift aus.

[5] Denn umfangen hatten mich Brandungen des Todes,
Ströme des Abgrunds überbrausten mich.
[6] Stricke des Hades hatten mich umringt,
Ueberfallen mich Schlingen des Todes.
[7] In meiner Noth rief ich Jahawâh
Und zu meinem Gotte rief ich,
Da hörte er von seinem Tempel aus meinen Ruf
Und mein Flehn in seine Ohren.

Die Anknüpfung dieser Str. mit כִּי ist nicht unpassend, aber unnöthig. Die LA מִשְׁבְּרֵי statt חֶבְלֵי empfiehlt sich durch den Parall. und dadurch, dass so die Wiederholung dieses Bildworts vermieden wird, aber höchst besonnen bemerkt Hupf., dass אפפוני nicht recht zu משברי passt und חבלי durch 116, 3 geschützt ist. Weggelassen ist das freilich entbehrliche ו von וְנַחֲלֵי. Statt der volltönenderen und dem Schlussfall des Verses angemesseneren Form סְבָבוּנִי die minder kräftige gewöhnliche סַבּוּנִי (vgl. 118, 11). Die Wiederholung des אֶקְרָא ist anerkanntermaassen matt und unrythmisch. Dagegen könnte וַיִּשְׁמַע für יִשְׁמַע urspr. sein, wenn nicht Letzteres absichtlicher Ausdruck des Simultanen ist. Wie die letzte Zeile im Psalmtexte an dem לפניו viell. ein Wort zu viel hat, so ist sie hier offenbar verstümmelt. Der kurze Nominalsatz ist nicht sinnlos: mein Flehn war (klang wieder) in seinen Ohren (vgl. Iob 15, 21. Jes. 5, 9); ohne Zweifel aber ist תבא ausgefallen.

[8] Da schwang sich und wankte die Erde,
Die Grundfesten der Himmel erzitterten
Und sie schwangen sich, denn er zürnte.
[9] Aufstieg Rauch in seiner Nase
Und Feuer aus seinem Munde begann zu fressen,
Glutkohlen loderten von ihm aus.
[10] Da neigt' er die Himmel und fuhr herab,
Indem Wolkennacht unter seinen Füssen.

Der schöne sinnige Wechsel des Kal und Hithpa. von גָּעַשׁ ist verwischt. Statt וּמוֹסְדֵי, ohne Waw und conform mit V. 16, der weibliche Plur.; statt „der Erde Grundfesten" mit Ueberbietung des Bildes: die Grundfesten der Himmel (vgl. die Säulen Iob 26, 11), was nicht von den Bergen als den die Himmel gleichsam tragenden Atlanten, sondern von den Stütz- und Schwerpunkten der Himmel selbst gemeint ist: das ganze Weltgebäude zittert. Sonst keine Abweichung.

[11] Da fuhr er auf dem Cherub und flog daher,
Und erschien auf Fittigen des Windes.

[12] Und machte Finsterniss rings um sich zum Gezelte,
Gewässer-Sammlung, Dunsthüllen-Schwalle.
[13] Von seinem Abglanz
Loderten Feuer-Glutkohlen.

Statt des schönen vom Adlerfluge üblichen וַיֵּדֶא (Dt. 28, 49 und daher bei Jerem.) das in diesem Zus. fast schiefe וַיֵּרָא er erschien, machte sich sichtbar. Auch וַיָּשֶׁת ist wegen Ueberhäufung dieser Tempusform minder ansprechend. Auch 12ª ist unschön durch die Härte des suffixlosen סֻכּוֹת. Ursprünglich aber ist viell. das *ἁπ. λεγ.* חַשְׁרַת, dem durch das Arab. und innere Sprachvergleichung (חשׁר verw. mit קָשַׁר, wie schon Kimchi combinirt) die Bed. *congregatio* (vgl. *νεφεληγερέτα*) gesichert ist.[1] Offenbar verstümmelt ist V. 13. Von עביו עברו sind nur vier Buchstaben בָּעָרוּ (nach 9ᶜ) übrig geblieben.

[14] Es donnerte vom Himmel herab Jahawâh,
Und der Hocherhabne liess erschallen seine Stimme.
[15] Und er entsandte Pfeile und zersprengte sie,
Geblitz und brachte in Wirrwarr.
[16] Und sichtbar wurden die Rinnsale des Meeres,
Blossgelegt die Grundlagen der Erdwelt
Durch das Dräuen Jahawâhs,
Vor dem Schnauben seines Zornhauchs.

Statt וַיַּרְעֵם das hier, wo ein Hauptfaktum ausgesagt wird und die Schilderung ihrem Ziele immer näher rückt, minder passende יַרְעֵם. An sich nicht unpassend, aber incorrekt ist מִן־שָׁמַיִם (für מִשָּׁמַיִם). Dass aber die Zeile בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ fehlt, ist ein willkommener Beweis ihrer Unächtheit. Um so minder ansprechend sind חִצִּים statt חִצָּיו und וַיָּהֹם (wenigstens nach dem Keri) statt וַיְהֻמֵּם; „seine Pfeile" (näml. Blitze) ist sinniger und 15ᵇ ist in diesem Texte offenbar verstümmelt. Doch hat er in אפיקי ים viell. das Ursprüng-

---

[1]) Midrasch und Talmud erklären nach dem Aram. „Siebung der Wolken", indem die Wolken gleich einem Siebe eng an einander fallende und doch unzusammenhängende Tropfen auf den Erdboden herabsickern (*b. Taanith* 9ᵇ: מחשרות מים על־גבי קרקע). Das Arab. belehrt uns eines Bessern. „Das V. حشر gehört dort der alten klassischen Sprache an; die heutige Gemeinsprache hat es verloren. Der Koran gebraucht es häufig von dem Versammeln zum Gericht und von dem *antecedens*: der Todtenerweckung, doch auch im Allg. = جمع, wie Sure 6, 11. Von der Grundbed. des Zusammendrängens, gedrungen Machens *(cogere, constipare)* kommen dann auch die nach verschiedenen Seiten auseinandergehenden Bedd. fein machen, zuspitzen, schärfen und dick machen, denn das Gedrungene kann nach Verschiedenheit der Nebenumstände eben sowohl fein und zugespitzt, als dick und massenhaft sein. Es wäre nach allem diesen gewiss auch nicht gegen das arab. Sprachgefühl, حشر von dem *ἀγείρειν*, dem Zusammendrängen der Wolken zu gebrauchen." Fl.

liche erhalten; gegen ים ist מים matt und kann sich leicht jenem als das in Verbindung mit אפיקי Gewöhnliche untergeschoben haben. Jedenfalls bilden יָם und תֵּבֵל einen genaueren Gegensatz. יִגָּלוּ statt וַיִּגָּלוּ ist kaum der Rede werth. Entschieden festzuhalten aber ist die in diesem Texte verwischte Anrede Jehova's. Der Wechsel von בְּ und מִן statt des wiederholten מִן im andern Texte ist auch mehr störend als ansprechend.

[17] Er langte aus der Höhe, erfasste mich,
Zog mich empor aus grossen Wassern,
[18] Rettete mich von meinem ungestümen Feinde,
Von meinen Hassern, weil mir übermächtig.
[19] Sie überfielen mich an meinem Unglückstage,
Da ward Jahawâh Stütze mir,
[20] Und führte aus auf weiten Plan mich,
Riss mich heraus, denn er war geneigt mir.

Bedeutungslos ist die Variante מִשֹּׂנְאַי statt ומשׂנאי. Sowohl sprachlich als rhythmisch minder gefällig ist מִשְׁעָן statt לְמִשְׁעָן. Die Auflösung des ויוציאני in אֹתִי . . וַיֹּצֵא pointirt das Obj. in unnöthiger und schleppender Weise.

[21] Es erzeigte mir Jahawâh nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Hände Reinheit vergalt er mir.
[22] Denn beobachtet hab' ich die Wege Jahawâh's
Und bin nicht böslich gewichen von meinem Gott.
[23] Denn all seine Rechte sind mein Augenmerk
Und seine Satzungen — nicht weich' ich davon.
[24] Und bin gewesen ganz hingegeben ihm
Und hab mich wohl gehütet vor meiner Missethat.

Statt כְּצִדְקִי hier und V. 25 כְּצִדְקָתִי, was sonst nicht vorkommt und viell. jünger und vulgärer ist. Statt אָסִיר מֶנִּי nach dem üblicheren Ausdruck 2 K. 3, 3 u. ö. vgl. Dt. 5, 29 אָסוּר מִמֶּנָּה mit neutrischem Fem. Statt וָאהי das nicht minder (z. B. 102, 8) übliche וָאֶהְיֶה und statt וָאֶשְׁתַּמֵּר die bei der 1. *p.* des *fut. conv.* im jüngeren Hebraismus sehr häufige, aber auch schon im älteren (3, 6. 7, 5. Gen. 32, 6. Iob 19, 20) vorkommende voluntative Form. Statt עִמּוֹ zwar erträglich לוֹ, aber minder rhythmisch und in Beihalt von V. 26. 27 sicher nicht urspr.

[25] So vergalt mir denn Jahawâh nach meiner Gerechtigkeit,
Nach meiner Reinheit offenbarlich seinen Augen.
[26] Gegen den Frommen zeigst du dich fromm,
Gegen den ganz hingegebnen Braven zeigst du dich hingebend,
[27] Gegen den sich Reinigenden zeigst rein dich,
Und gegen den Verkehrten zeigst dich faltig.
[28] Und dem leidvollen Volke schaffst du Heil,
Und deine Augen wider Hochfahrende, dass du sie niedrigst.

Ueber כְּצִדְקָתוֹ s. V. 21. Sonderbar ist כְּבֹרִי, da sonst nur בֹּר יָדַיִם(כַּפַּיִם) die Unschuld bez. גְּבוֹר תְּמִים, worin תְּמִים schwerlich wie in גְּבוֹר חַיִל substantivisch gedacht ist, erklärt sich aus der verflachten Bed. von גבור im jüngeren, volksthümlichen Sprachgebrauch. Die Form תִּתַּבָּר, die nur dem Klange, nicht der Entstehung nach der F. תִּתַּמָּם gleicht und mit der sich eher נָבָר = נִבְרָר vergleichen lässt, und vollends die Form תִּתַּפָּל, die gar nicht wie ein Hithpa. von פָּתַל, sondern wie ein Hithpa. von תָּפֵל aussieht und das viell. auch sein soll (zeigst du dich abgeschmackt, absurd, thöricht) sind gleichfalls Verkürzungen, wie sie, zuweilen wider alle Regel, die Volkssprache sich gestattet. Nicht zu billigen ist zu Anf. von V. 28 die Verwischung des כִּי und zwar nicht sinnlos, aber seiner Einfachheit beraubt ist 28[b] durch Verwandlung des ועינים רמות in וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים. Hitz. übers.: und deine Brauen senkest du wider Stolze. Die obige Uebers. (Stier Hgst. u. A.) ist ohne Zweifel die erträglichste.

29 Denn du bist meine Leuchte, Jahawâh,
Und Jahawâh erhellt mein Dunkel.
30 Denn durch Dich zerschmettre ich Heerhaufen,
Durch meinen Gott erspring' ich Mauern.
31 Er, Gott, ganz dar sich gebend ist sein Handeln,
Die Rede Jahawâh's ist geläutert,
Ein Schild Er allen, die in ihn sich bergen.

Offenbar ist 29[a] verstümmelt; Jehova heisst zwar אוֹר 27, 1., aber nicht נֵר; die Schreibung נֵיר, zu נִיר hinüberstrebend, nur hier. Unschön ist die Wiederholung יהוה ויהוה, der ganze Vers ist verschlechtert. בְּכָה statt בְּךָ, wie sonst noch zweimal im A. T. Die *plena scriptio* אָרוּץ nöthigt, wie Jes. 42, 4 zeigt, doch nicht zur Herleitung von רוּץ. Vor בֵּאלֹהַי ist die Copula nicht zu Gunsten des Rhythmus weggelassen.

32 Denn wer ist Gott ohn' allein Jahawâh,
Und wer ist Hort ohn' allein unser Gott?
33 Der Gott, meine Veste, eine starke,
Und lässt unanstössig meinen Weg,
34 Verleihend meinen Füssen Hindinnen-Schnelle
Und der auf meine Höhn mich hinstellt,
35 Gewöhnend meine Hände zum Kriege,
Dass spannen ehernen Bogen meine Arme.

In V. 32 ist die im andern Texte erhaltene Mannigfaltigkeit des Ausdrucks verloren gegangen. Statt הַמְאַזְּרֵנִי חָיִל wie aus erblichener Handschrift מָעוּזִּי חַיִל (nach Nurzi מָעוּזִּי) meine starke Veste nach syntaktisch feiner Ausdrucksweise (= מעוזי מָעוֹז חיל) wie 71, 7. Lev. 6, 3. 26, 42., s. Ges. §. 121, 6., bes. aber Nägelsbach §. 64[g],

wo richtig nachgewiesen ist, dass diese Ausdrucksweise in gewissen Fällen eine Sache der Nothwendigkeit ist.[1] Statt וַיִּתֵּן תמים דרכי viell. nach vulgärer Ausdrucksweise וַיִּתֵּר er liess = machte, wie wir sagen: Gott liess mirs wohlgehen s. v. a. er bewirkte es. So Ew. mit Verweisung auf das Vulgärarabische.[2] Oder soll es heissen: er entfesselte meinen Weg, so dass er unanstössig war? Mit dem Chethib דרכו ist nichts anzufangen. Es ist ein Schreibfehler, wie das Chethib רגליו. Dagegen wäre וְנִחַת syntaktisch zulässig (Ges. §. 147[a]), aber es verkürzt den geflügelten Rythmus.

[36] Und du reichtest mir deines Heils Schild,
Und dein Erhören machte gross mich.
[37] Weitetest mein Schreiten unterhalb meiner
Und nicht gewankt haben meine Knöchel.

Das Pentastich ist hier durch Ausfall einer sicher urspr. Zeile (und deine Rechte stützte mich) verstümmelt. Statt des sinnreichen וְעַנְוָתְךָ (und deine Herablassung) hier וַעֲנֹתְךָ, was sprachgebrauchsgemäss nicht dein Niedrigsein (Hgst.), sondern nur dein Erhören bed. kann. Statt תַּחְתַּי, wie auch V. 40. 48., תַּחְתֵּנִי mit Verbalsuff., wie בַּעֲדִי 139, 11, viell. Incorrektheit der Volkssprache, keinesfalls mit nüancirter Bed. (Ges. §. 103, Anm. 3).

[38] Ich will verfolgen meine Feinde — da vertilgt' ich sie
Und kehrte nicht um, bis sie aufgerieben.
[39] Und rieb sie auf und zerschellte sie, dass sie nicht erstanden,
Und sie fielen unter meine Füsse.
[40] Und du gürtetest mich mit Stärke zum Kriege,
Machtest hinsinken meine Gegner unterhalb meiner,

---

1) In dem vorliegenden Falle wäre מָעוֹז חֵילִי, wie 71, 7 מַחֲסֵה עֻזִּי (vgl. Ez. 16, 27. 18, 7 u. viell. Hab. 3, 8), nicht unstatthaft, obwohl bei der anderen Ausdrucksweise der Faktor der göttlichen Leistung und Gewährung reiner hervortritt, aber geradezu unzulässig wäre die Anfügung des Suff. an das *n. rectum* in Fällen, wie שֹׂנְאַי שֶׁקֶר 38, 20. כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים dein Gottesthron 45, 7., בְּרִיתִי יַעֲקֹב mein Bund mit Jakob Lev. 26, 42, מִדּוֹ בַד sein Gewand von Linnen Lev. 6, 3., כְּתָבָם הַמִּתְיַחְשִׂים ihr Ahnen-Verzeichniss Esr. 2, 62., und es ist wahrsch., dass diese Suffigirung des *n. regens* erst von solchen Fällen aus, wo sie logische Nothwendigkeit war, in die *syntaxis ornata* überging. Zugleich erhellt daraus, dass in Fällen wie שֹׂנְאַי שֶׁקֶר und also auch שֹׂנְאַי חִנָּם der zweite Begriff nicht als Acc. der nähern Bestimmung, sondern als zweites (genitivisches) Glied des Annexionsverhältnisses gedacht ist.

2) Es ist freilich nur dieses, welches das ältere ترك und das neuere خلّى (vor dem Imperf. oder Acc. des Partic.) als nicht allein dem *laisser*, sondern auch dem *faire* bei Infin. entsprechend gebraucht (s. Zeitschr. der Deutsch-morgenl. Gesellsch. XI S. 687 Anm. 1 zu Nr. 17); das klassische Arabisch sagt für lassen = *faire* جعل.

[41] **Und meine Feinde machtest mir rückwendig,**
Meine Hasser, und ich rottete sie aus.

Schwerlich ist אֶרְדְּפָה geradezu imperf. gemeint (s. zu 66, 6. 73, 17), aber der Optativ fällt hier in den Bereich der Vergangenheit, als ob es hiesse: ich will — so sagte ich zu mir — verfolgen. Durch die Varianten blickt übrigens richtiges Verständniss des hier in die Vergangenheit rückblickenden Originaltextes. Aber durch וָאַשְׁמִידֵם ist der Nachklang von Ex. 15 verwischt. Und wie unschön ist nach עד־כלותם das wiederholte וָאֲכַלֵּם! Dagegen ist der V. nach hinten verkürzt; das energische Fut. *welô jekumûn* schliesst ihn wenigstens schöner als er anhebt. Statt יִפְּלוּ nicht unpassend וַיִּפְּלוּ. Statt וַתְּאַזְּרֵנִי mit einer viell. aus der Volkssprache stammenden Synkope וַתַּזְרֵנִי (ohne Dagesch des mittleren Stammbuchstaben), vgl. תֵּזְלִי für תְּאֶזְלִי Jer. 2, 36., מַלֵּף für מְאַלֵּף Iob 35, 11. Desgleichen ist תַּתָּה = נָתַתָּה eine Apokope aus Volksmunde, mit der sich nur רַד Richt. 19, 11., wenn = יָרַד, vergleichen liesse. Das *Waw* von וָאַצְמִיתֵם liesse sich auch als *Waw apodosis* fassen, aber die in der Uebers. wiedergegebene Auffassung (auch Hupf.) ist wahrscheinlicher. Der urspr. Text ist schlichter.

[42] **Sie schauten aus, aber da war kein Heilbringer,**
Nach Jahawâh, aber er antwortete ihnen nicht.
[43] **Und ich pülverte sie wie Erdenstaub,**
Wie Strassenunrath zermalmt' ich sie, zerstampft' ich sie.

Statt יְשַׁוְּעוּ das erträgliche Quidproquo יִשְׁעוּ: sie schauen aus nach Hülfe oder auch: sie blicken erwartungsvoll nach ihren Göttern Jes. 17, 8. 31, 1. Das schwunghafte Bild כעפר על־פני רוח ist im Sinn und Ausdruck geschwächt. Statt אֲרִיקֵם mit fast bizarrer Verdoppelung: אֲדִיקֵם אֶרְקָעֵם *comminuebam eos conculcabam eos.* Dass אריקם falsche Lesung ist, sieht man aus der *plena scr.* für אֲדִקֵּם. Da man absichtlich Strassenkoth weder zermalmt noch stampft, weder dünn noch breit tritt, so ist auch bei dieser LA כטיט־חוצות, wie כעפר־ארץ, eventuell zu fassen. Viell. ist ארקעם ein anderer Herstellungsversuch des Ursprünglichen, als אדיקם, welche beide jetzt neben einander stehen.

[44] **Du befreitest mich aus meines Volkes Fehden,**
Behieltest mich auf zum Haupt der Heiden,
Volk, das ich nicht kannte, diente mir.
[45] **Der Fremde Söhne zeigten sich mir schmiegsam,**
Auf Hörensagen gehorchten sie mir.
[46] **Der Fremde Söhne wurden welk**
Und humpten aus ihren Schlössern.

Die Variante רִיבֵי עַמִּי geht von dem richtigen Verständniss aus, dass רִיבֵי auf die inländischen Befeindungen Davids gehe; die Annahme, dass עַמִּי *plur. apoc.* = עַמִּים sie (Ges. §. 87, 1[b], Ew. §. 177, a), die sich noch am ehesten 144, 2 empfiehlt, ist hier wenigstens unnöthig und falsch. Mit עַמִּי hängt die sinnvolle Variante תִּשְׁמְרֵנִי zus.: Jehova liess es nicht zu, dass David durch einheimische Feinde des Thrones verlustig ging. Die zwei Zeilen von V. 45 sind umgestellt, und nicht zu ihren Ungunsten. Das Hithp. יִתְכַּחֲשׁוּ (vgl. Ni. Dt. 33, 29) ist jüngerer Sprachgebrauch; die Hithpa. werden, wie Hitz. richtig bemerkt, je später, je häufiger. Auch לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן nach Ohres-Hören d. i. Hörensagen klingt minder alt und edel. Statt וְיַחְרְגוּ entw. mit solöker Buchstabenversetzung oder in eigenth. Bed. וְיַחְגְּרוּ. Die Bed. gürten *(accincti prodeunt)* gibt keinen passenden Sinn. Aber möglicherweise kannte die Volkssprache חָגַר in der aram. Bed. hinken, was sich verstehen lässt von den nur mit Mühe und innerem Widerstreben sich Fortschleppenden (Hitz.). Die Variante *âm* für *êhem* im letzten Worte liess sich in der Uebers. nicht nachbilden.

47 Lebendig ist Jahawâh und gebenedeit mein Hort,
Und erhaben zeigt sich der Gott meines Heilshorts,
48 Der Gott, der gewährt Rächungen mir
Und hinunterzwingt Völker unterhalb meiner,
49 Und der mich hinausführt aus meinen Feinden
Und über meine Gegner mich emporrückst,
Vom Mann der Unbilden mich errettest.

Das 47[b] eingedrungene צוּר ist tautologisch und lästig. Statt וַיַּדְבֵּר richtig glossirend, aber syntaktisch minder fein das Part. וּמוֹרִיד (und der unterwirft). Auch hier תַּחְתֵּנִי consequent für תַּחְתָּי. Statt מְפַלְּטִי eigenthümlich, aber sonst unbelegbar (denn V. 20 ist anders) וּמוֹצִיאִי (und der mich herausführt aus meinen mich umlagernden Feinden). Das poetische אַף ist mit dem prosaischen וּ vertauscht. Und statt אִישׁ חָמָס plur. אִישׁ חֲמָסִים, was sonst in altdavidischer Sprache nicht vorkommt, wenigstens ist das לדוד von Ps. 140 (V. 2. 5 vgl. Spr. 4, 17) sehr fraglich.

50 Darob werd' ich bekennen dich, Jahawâh, unter den Heiden
Und deinem Namen werd' ich lobsingen,
51 Als der gross macht die Heilsfülle seines Königs
Und thut Gnade an seinem Gesalbten,
An David und an seinem Samen auf ewig.

Die Versetzung des יהוה in 50[a] sowohl als auch אֲזַמֵּר für אֲזַמֵּרָה sind wider den Rhythmus; jene obendrein gegen die Sitte 57, 10. 108, 4 (s. Hupf.). Sonderbar ist das Keri, welches מִגְדּוֹל

statt מגדיל gelesen haben will: „Thurm der Heilsfülle des Königs" — ein an 61, 4. Spr. 18, 10 erinnerndes, aber hier unpassendes und in dieser Zusammenstellung abenteuerliches Bild.

Ueberblicken wir nun noch einmal das Wechselverhältniss beider Texte, so können wir von Lengerke Hitz. Ew. nicht beistimmen, dass das Gute und Ursprüngliche auf beide stark vertheilt sei. Ausser der richtigen Weglassung von 14^{c} und den LAA חַשְׁרַת und אֲפִיקֵי יָם hat sich uns nichts in dem Texte 2 S. 22 empfohlen. Dass er eine geflissentliche und wohl gar davidische Ueberarbeitung des andern sei (Hgst.), ist eine reine Unmöglichkeit; diese Ueberarbeitung würde dem, der sich dazu aufgeworfen, zu schlechter Ehre gereichen. Der Text 2 S. 22 — dies unser mit Hupf. übereinstimmiges Ergebniss — beruht auf einer nachlässigen Abschrift und Ueberlieferung. Die ziemlich entschiedene Richtung auf defektive Schreibung lässt hohes Alter dieser Abschrift vermuthen. Es lässt sich leicht denken, dass in einem Geschichtswerke, wie die vollständigen und excerpirten Annalen, die poetischen Einlagen minder sorgfältig behandelt wurden. Charakteristisch ist es für diesen historiographischen Psalmtext, dass an nicht wenigen Stellen Licenzen volksthümlichen Ausdrucks in ihn eingedrungen sind. Wenn Olsh. bemerkt, das Verhältniss beider Texte zu einander, sowie anderer in A. T. doppelt vorkommender Stücke, beweise, wie frei man vor der Schliessung des alttest. Kanons mit den Erzeugnissen der isr. Literatur umging, so lässt sich dem nicht widersprechen, obgleich das Thor, welches Olsh. auf Grund dessen dem Zweifel und der Conjecturalkritik aufthut, ein wahres Monstrum von Weite ist.

PSALM XIX.

In der Aufschrift von Ps. 18 heisst David עבד ה und in Ps. 19 nennt er sich selbst so. In beiden Ps., dort am Anfang, hier am Schlusse, ruft er Jehova mit dem Namen צורי an. Diese und andere Berührungen *(Symb.* p. 49) haben mitgewirkt, dass der Sammler an Ps. 18, welcher Gottes Offenbarung in Davids Geschichte feiert, den Gottes Offenbarung in Natur und Gesetz feiernden Ps. 19 angefügt hat. Die immer noch verbreitete Ansicht, dass wir in Ps. 19 zwei irgendwoher zusammengewehte Torsi vor uns haben, beruht auf mangelhafter Einsicht in das planmässige Verhältniss der beiden Hälften V. 2—7. 8—15 zu einander. Der Sänger beginnt mit dem Lobpreis der Herrlichkeit Gottes des Schöpfers, erhebt sich von da

zum Lobpreis der Gnade Gottes des Gesetzgebers und bahnt sich so durch den Lobpreis bewundernder und liebender Anbetung hindurch den Weg zur Bitte. Diese Bitte erwächst aus dem Lobpreise der Gnade Gottes des in seinem Worte offenbaren, ohne auf den ersten Theil V. 2—7 zurückzukommen, denn die Himmel verkündigen, wie irgendwo Baco v. Verulam bemerkt, zwar die Ehre Gottes, aber nicht seinen Willen, nach welchem der Sänger begnadigt und geheiligt zu werden bittet. Nimmt man hinzu, dass Ps. 19 aller Wahrscheinlichkeit nach beim Anblick des Taghimmels gedichtet ist, wie Ps. 8 beim Anblick des Nachthimmels, so wird die Einheit dieses Lobpreises beider Offenbarungen Gottes noch einleuchtender. Es ist Morgen, und da erfreut sich der S. einestheils des anbrechenden Tageslichts, anderntheils stellt er sich für das bevorstehende Tagewerk in das Licht der Thora. Das formelle Verhältniss der zwei Theile zu einander hat selbst Sommer nicht durchschaut; ihre völlige Formverschiedenheit, meint er, gebe den Ausschlag gegen ihre urspr. Zusammengehörigkeit. Aber er irrt. Wie der erste Th., so besteht der zweite aus 14 Zeilen, und jeder von beiden theilt sich von selbst in eine sechs- und eine achtzeilige Str. In dem zweiten Th. aber tritt an die Stelle der kurzen Zeilen das gleichsam höher aufspringende, tiefathmigere, höher auf- und tiefer absteigende Cäsurenschema, denn die Thora begeistert den S. mehr als die Sonne. Und bedeutsam ist auch dies: im ersten Th. heisst Gott אֵל und wird nur einmal genannt; im zweiten Th. dagegen heisst er יהוה und wird siebenmal genannt, zuletzt mit dem volltönendsten Namen יהוה צורי וגאלי. Welche Tiefe des Sinnes liegt in dieser Auszeichnung der Offenbarung Gottes des Erlösers vor der Offenbarung Gottes des Schöpfers!

Der erste Th., der Gott אֵל nennt von Seiten seines Machtverhältnisses zu der Welt, preist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Natur und zwar am Himmel.

Die Himmel, sagt Str. 1, verkündigen Gottes Herrlichkeit in unaufhörlicher allvernehmbarer Predigt:

[2] Die Himmel erzählen die Glorie Gottes
Und seiner Hände Werk thut kund die Veste.
[3] Tag dem Tage sprudelt Rede zu
Und Nacht der Nacht theilt Kunde mit —
[4] Nicht ists Rede und nicht sinds Worte,
Deren Stimme unvernehmbar.

Wie herrlich Gott ist, welcher als der schlechthin Mächtige אֵל heisst, und was seine Hände gemacht d. i. was er mit einer Meister-

schaft, der alles möglich, hervorgebracht, das erzählen die Himmel d. i. die überirdischen für menschliche Betrachtung sich ins Unbegrenzte verlierenden Sphären, das sagt deutlich aus die Veste d. i. das über die Erde weit und breit ausgedehnte Himmelsgewölbe. Himmel und Veste sind nicht als bewusste Wesen gedacht, wie das Mittelalter, von der aristotelischen Philosophie abhängig (s. Maimuni, *Moreh Nebuchim* 2, 5), aus unsrer St. vgl. Neh. 9, 6. Iob 38, 7 beweisen zu können glaubte. Auch weiss die Schrift nichts von der Sphärenmusik (ἐναρμόνιος φωνή oder ἐναρμόνιος ψόφος) der Pythagoreer. Es ist, wie unsere alten Ausll. richtig sagen, *objectivum vocis non articulatae praeconium* gemeint. Die Doxa, welche Gott als Abglanz der seinigen der Creatur verliehen hat, wird von dieser widergestrahlt und Gotte gleichsam in lobpreisender Anerkennung zurückgegeben. Der schon in dem participialen Ausdruck liegende Ged. der Stetigkeit entfaltet sich in V. 3. In ununterbrochener Ueberlieferungskette pflanzt sich das Wort dieser lobpreisenden Predigt fort. אֹמֶר (von אָמַר emportönen) passt sehr gut für die unarticulirte Rede der bewusstlosen Creatur und הַבִּיעַ ist bildliche Bez. der reichen Fülle, in welcher wie aus lebendiger unversiegbarer Quelle das Zeugniss von einem Tage auf den andern übergeht. דַּעַת ist das in der Creatur niedergelegte, obwohl nicht reflectirte γνωστὸν τοῦ θεοῦ und חִוָּה das bildlose, aber dichterische Parallelwort zu הַבִּיעַ, mehr aramäisch (= הִגִּיד) als hebr. und unserm Ps. mit dem B. Iob gemein. Erklärt man, dass die preisende Kunde des Tages, wenn sie bei seinem Scheiden verklingen will, aufgenommen wird von der Nacht und die Kunde dieser vom Tage (s. Psychol. S. 302), so ist das dem Sinne nicht zuwider, aber ungemäss den Worten, welche vielmehr besagen, dass Tag und Tag, Nacht und Nacht in solchem Rapport stehen, dass jeder anbrechende Tag die Rede des untergegangenen und jede einbrechende Nacht die Kunde der entschwundenen fortsetzt. Wenn nun V. 4 zu übers. wäre: da ist keine Rede und sind keine Worte, unhörbar ist ihre Stimme d. h. sie sind stumme, lautlose, sprachlose Zeugen, aber doch laut redende (Hgst.), so müsste V. 5, wenn er dieses „aber" ausdrücken sollte, wenigstens mit *Waw adversativum* beginnen, und auch so würde der Dichter in platter, störender Weise sich selbst widersprechen und, wie Hupf. bemerkt (aber ohne sich dieser Auffassung entwinden zu können), seinen Schwung mit Wasser begiessen. Mit Ew. V. 4 als vorausgeschickten Umstandssatz zu V. 5 zu fassen: „sonder laute Rede . . ist durch die ganze Erde erklungen ihr Schall" (§. 341 [d]) ist, auch abgesehen, davon dass אֹמֶר

nicht „laute Rede" und קָוָם schwerlich „ihr Schall" bed., unmöglich; Ew. dehnt dort das Gebiet des Umstandssatzes ungebührlich aus, man darf so nur einen vom Hebräer wirklich im Unterordnungsverhältniss zum Hauptsatze gedachten Satz nennen, nicht auch Sätze, die im hebr. Sprachbewusstsein einander parataktisch nebengeordnet sind. Nimmt man aber hier eine solche Nebenordnung an, wie 4[b] sie fordert, so ist und bleibt der Anschluss von V. 5 bei dieser Auffassung unerträglich. Lth. übers.: „Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre," d. i., wie auch Calv. erklärt: das Gotteszeugniss der Himmel wird von den Völkern aller Sprachen und Zungen verstanden, es ist ein allverständliches. Aber das müsste אֵין לָשׁוֹן oder אֵין שָׂפָה (Gen. 11, 1) heissen. Aehnlich, aber weit annehmbarer Hofm.: „Da ist keine Rede und sind keine Worte, dass ihr Ruf nicht gehört wird d. h. das Sprechen der Himmel geht her neben allem andern Sprechen; mögen die Menschen noch so viel reden, doch hört man dabei die Rede oder den Schall der Himmel, dieser übertönt alles." Aber es heisst ja nicht בְּלִי נִשְׁמָע (nach Gen. 31, 20) und müsste obendrein בְּלִי יִשָּׁמַע heissen (wie Iob 41, 18. Hos. 8, 7. Ew. §. 322 [a]), um „ohne dass gehört wird" bed. zu können. בְּלִי mit dem Part. ist dichterischer Ausdruck des *Alpha privat.* (2 S. 12, 1), also בלי נשמע ungehört oder unhörbar (Ew. §. 286 [g]). Da es sich so verhält und die erstangegebene Auffassung sich nicht vor dem Vorwurf der Plattheit retten kann, so erübrigt nur, mit Vitr. zu übers.: es ist keine Rede und keine Worte, deren Stimme nicht vernommen würde oder vielmehr, da auch das בְּלִי יִשָּׁמַע heissen müsste, deren Stimme unvernommen d. i. unvernehmbar (Ges. §. 134, 1) wäre. Dass diese Erklärung den Parallelismus zerstöre (Hupf.), ist ihr nicht entgegen; sie zerstört eben nur den synonymen Parall., s. dagegen z. B. V. 12. 139, 4. Nur dass קוֹלָם auf Rede und Wort, nicht, wie das folg. קָוָם, auf Himmel und Veste, zurückgeht, lässt sich dagegen einwenden. Aber ein Schriftsteller entspricht nicht immer der nächsten oberflächlichen Erwartung. Also: die Predigt des Himmels und der Veste, des Tages (Taghimmels) und der Nacht (des Nachthimmels) ist keine Winkelpredigt, es ist eine Predigt in allvernehmbarer Rede, allverständlichen Worten, ein φανερόν Röm. 1, 19.

In diesem Sinne fährt die folg. Str. fort, ohne irgend einer Partikel zu bedürfen:

[5] In alle Lande erstreckt sich ihre Messschnur
Und zu der Erdwelt Ende ihre Aussagen:
Dem Sonnenball hat er gesetzt ein Zelt an ihnen.

[6] Und der ist wie ein Bräutigam, hervortretend aus seinem Gemache,
Wonnerfüllt wie ein Held zu laufen die Bahn.
[7] Von der Himmel Ende ist sein Ausgang
Und sein Umschwung bis an ihre Enden,
Und nichts kann sich entziehen seiner Glut.

Da אֹמֶר und דְּבָרִים Rede und Worte der Himmel sind, des alles beherrschenden Hauptbegriffs, welchem יום und לַיְלָה sich unterordnen, so macht es keine Schwierigkeit, dass die 3 Suff. von V. 5 auf השמים zurückgehen. Wie קַו neben יָצָא zu verstehen ist, zeigt Jer. 31, 39. Die Messschnur der Himmel ist ausgegangen in die ganze Erde d. h. hat diese ganz in Beschlag genommen, sie haben sich diese ganz als Bereich ihrer Heroldschaft zu eigen gemacht. Das Parallelglied sagt dies deutlicher: ihre Worte (von dem mehr aram. als hebr. und deshalb dichterischen מִלָּה) reichen an das Ende des Erdkreises, sie erfüllen diesen von seiner äussersten Begrenzung rückwärts ganz und gar. Das jes. קַו Jes. 28, 10 ist schon deshalb unanwendbar, weil es nicht Gebot, sondern Norm bed. und dort ein mit צַו alliterirendes Spottwort ist. Eher liesse sich *ὁ φθόγγος αὐτῶν* der LXX (*ὁ ἦχος αὐτῶν* S.) rechtfertigen, indem קַו die Saiten als gedrehte Schnur und dann, wie *τόνος* (vgl. *τόναια*), den Ton oder Klang bedeuten könnte (Ges. im HW., Ew.), aber der Sprachgebrauch weist für קו neben יצא eine andere Bed. nach, bei der man mit A. (*κανών* vgl. 2 Cor. 10, 13) zu bleiben hat, weil sie passend ist. Die Conj. קוֹלָם ist tautologisch und unnütz. Paulus bedient sich dieser beiden ersten Zeilen der Str., um mit deren Worten den Ausgang der apost. Predigt über die ganze Erde zu bez. Die Alten glaubten deshalb die 1. Hälfte des Ps. als allegorische Weiss., die Himmel als Bild der Kirche und die Sonne als Bild des Ev. fassen zu müssen, aber nicht ohne Ausnahmen (z. B. Hirschberger Bibel). Schon Chr. A. Crusius hat die Unmöglichkeit und Unnöthigkeit dieser erzwungenen Deutung nachgewiesen. Der Ap. citirt ja dort nicht förmlich, er gibt alttest. Worten nur eine neutest. Wendung, indem er das allesdurchdringende *praeconium coelorum* als Bild des allesdurchdringenden *praeconium evangelii* fasst, wozu er durch die Parallele, in welche der Psalmist selbst Natur- und Schriftoffenbarung stellt, berechtigt war. Dass בָּהֶם auf die Enden der Erde zurückgehe (Mr.), indem nach alter Sage Helios die Nacht über sein Schlummerbett am Ende der Erde habe (Ew.), ist schon deshalb unwahrsch., weil es בִּקְצֵה, nicht בִּקְצֵי heisst. Das Suff. geht auf das Hauptsubj. השמים. Am Himmel hat Helios sein אֹהֶל (זְבֻל Hab. 3, 11), aus welchem er aufgehend heraustritt und in welches er untergehend zurücktritt. Der

Name der Sonne, in dem uns bekannten Arabisch immer weiblich, ist im Hebr. u. Aram. überwiegend männlich (vgl. dagegen Gen. 15, 17. Mal. 3, 20); die Ssabier und wahrsch. auch die heidnischen Araber hatten nur einen männlichen Sonnengott.[1] Die poetische Personification an u. St. steht viell. nicht ausser Zus. mit nachwirkendem mythol. Einfluss. Helios ist hier einem Bräutigam verglichen, der morgens aus seiner חֻפָּה heraustritt. Dass dieses Wort das Brautgemach bed., sieht man aus Jo. 2, 16., eig. (von חָפַף bedecken) den Baldachin (Jes. 4, 5), weshalb im spätern Hebr. der bei der Einsegnung des jungen Ehepaars von vier Knaben auf vier Stäben getragene Traubaldachin und metonymisch sogar die Hochzeit selbst „Chuppah" genannt wird. Das Morgenlicht hat etwas Frisches, Anmuthiges, Neuverjüngtes. Darum vergleicht sich die Morgensonne einem Bräutigam, dessen Herzenswunsch befriedigt ist, der wie im Beginne eines neuen Lebens steht und in dessen jugendlichem Antlitz noch die Freude des Hochzeittages glänzt. Und wie sie in ihrem Aufgang einem Bräutigam gleicht, so in ihrem Laufe einem Helden (18, 34), indem sie mit rüstiger Kraft lichtspendend und allesüberwindend immer von neuem, so oft sie hervortritt, ihre Bahn durchmisst. Von einem Ende der Himmel, dem äussersten Osten des Horizontes, ist ihr Ausgang = Aufgang (vgl. Hos. 6, 3. Gegens. מָבוֹא Eingang = Untergang) und ihr Umlauf geht nach ihren (der Himmel) Enden. מִקְצֵה fixirt den Ausgangspunkt ihres Aufgangs, עַד־קְצוֹתָם (vgl. dagegen Dt. 4, 32) bez. die Grenzlinie ihres Laufes und תְּקוּפָה eig. Zirkelbewegung (von קוּף = נָקַף) bez. diesen selbst als halbkreisartigen Umschwung von Osten nach Westen. Auf diesem weiten Wege, den sie wie ein Held zurücklegt, bleibt nichts, möge es wollen oder nicht, unberührt von ihrer erwärmenden Wirkung. Es gibt nicht נִסְתָּר etwas Verborgenes d. i. Verborgenbleibendes vor ihrer Hitze; חַמָּה ist die Hitze der חַמָּה, denn das ist selber ein poetischer Name der Sonne.

Der Uebergang von dem einen Theil zum andern ist nicht äusserlich vermittelt, aber die Absicht des Dichters erhellt schon daraus, dass nun der Gottesname יהוה statt אֵל eintritt. Das Wort der Natur verkündigt uns אֵל, das Wort der Schrift יהוה, jenes die Macht und Herrlichkeit Gottes, dieses auch seinen Rathschluss und Willen. Und die Thora ist auch eine Sonne, für die geistige Welt dasselbe was der Sonnenball für die natürliche. Es folgen zwölf Lob-

[1]) s. Fleischer zu Osianders Abh. über die vorislâmische Rel. der Araber in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Ges 1853 S. 468.

sprüche des Gesetzes oder richtiger gesagt des göttlichen Wortes, von Luther den zwölf Früchten des Holzes des Lebens verglichen! Wir wollen das Cäsurenschema, wie schon Sommer versucht hat, so gut es geht, nachzubilden suchen. Man fühlts, wie das Herz des Dichters jetzt, wo er auf die heilsgeschichtliche Offenbarung, deren Signatur der Jehova-Name ist, zu sprechen kommt, doppelt freudig zu schlagen beginnt:

[8] Das Gesetz Jahawâh's ist treuherzig, erquickt die Seele;
Das Zeugniss Jahawâh's verlässig, witzigt die Einfalt;
[9] Die Ordnungen Jahawâh's gerade, erfreun das Herz;
Das Gebot Jahawâh's lauter, lichtet die Augen;
[10] Die Verehrung Jahawâh's makellos, bestehet ewig;
Die Entscheide Jahawâh's Wahrheit, gerecht zumal.

Eigentlich bed. תּוֹרָה nicht das Gesetz, sondern die Unterweisung oder Lehre, weshalb es auch von der Prophetie Jes. 1, 10. 8, 16 und weissagend vom neutest. Evangelium Jes. 2, 3 gebraucht wird, aber gemeint ist hier keine andere Offenbarung Jehova's als die durch Mose vermittelte, welche das Gesetz oder die Lebensordnung (*νόμος*) Israels geworden ist, und dieses Gesetz von nicht nur königlichem, sondern auch hohepriesterlichem und prophetischem Charakter in der Gesammtheit seines nicht nur fordernden und züchtigenden, sondern auch verheissenden Inhalts. Die Lobsprüche, die der Sänger dem Gesetz ertheilt, können auch auf paulinischem Standpunkt nicht befremden. Auch der Ap. sagt ja Röm. 7, 12. 14: „Das Gesetz ist heilig und geistlich, das Gebot heilig und gerecht und gut.“ Das Gesetz verdient diese Lobsprüche an sich, und für den, der im Stande der Gnade steht, ist es ja auch kein Fluchgesetz mehr, sondern ein Spiegel des in Heiligkeit gnädigen Gottes, in den er ohne knechtische Furcht hineinsieht, und eine Norm seines freiwilligen Gehorsams. Und wie so gar verschieden ist die Gesetzesliebe Davids und überhaupt der Psalmensänger und Propheten, diese auf das Wesentliche, Gemeinsittliche der Gebote, auf Verinnerlichung des Buchstaben und den Trost der Verheissungen gerichtete Gesetzesliebe von dem pharisäisch-rabbinischen Buchstaben- und Ceremoniendienst der nachexilischen Zeit! תְּמִימָה heisst das göttliche Gesetz entweder als fehllos, tadellos von Seiten seiner objektiven Vollkommenheit oder als schlechthin wohlmeinend, leutselig von Seiten seiner subjektiven, jedenfalls als vollkommener Ausdruck des göttlichen Gnadenwillens. Und מְשִׁיבַת נָפֶשׁ zurückholend, wiederbringend d. i. neubelebend, erquickend die Seele (vgl. *Po.* שׁוֹבֵב 23, 3), weil voll von Worten und Anstalten des Trostes, welche den Sünder aufrichten und ihm

frischen Muth machen. An die Stelle von תורת tritt dann עֵדוּת, wie die Tafeln der zehn Gebote לֻחוֹת הָעֵדוּת heissen, von הֵעִיד, welches nicht blos bekräftigende, sondern auch ermahnende und anordnende Bezeugung bed. Das Zeugniss Jehova's ist נֶאֱמָנָה gefestigt, unwankelbar d. i. sich bewährend in allen Verhältnissen, erhaben über allen Zweifel, glaubwürdig und probehaltig in seinen Verheissungen, und מַחְכִּימַת פֶּתִי weisemachend die Einfalt oder den Einfältigen, eig. Offnen, Empfänglichen, Leichtzuverführenden. [1] Diesem gibt die göttliche Willenserklärung festen Halt und einen sichern Kanon zur Beurtheilung aller Erscheinungen, *σοφίζει αὐτόν* 2 Tim. 3, 15. Das Gesetz zerfällt in פִּקּוּדִים Anforderungen oder Aussagen über des Menschen Obliegenheit, diese sind יְשָׁרִים gerade als *norma normata*, weil sie von dem geraden, schlechthin guten Willen Gottes ausgehn, und als *norma normans*, weil sie auf geradem Wege im rechten Geleise leiten. Sie sind deshalb מְשַׂמְּחֵי לֵב, aus ihrer aller Selbstleitung überhebenden Pädagogie entsteht dem Menschen das frohe Bewusstsein, sich auf rechtem Wege zum rechten Ziele zu befinden. מִצְוַת ה' ist (von צִוָּה *statuere*) Jehova's Satzung, der Inbegriff seiner Gebote. Leuchte ist die Satzung — heisst es Spr. 6, 23 — und Gesetz Licht. So hier: sie ist בָּרָה rein, wie ungetrübter Lichtglanz Hohesl. 6, 10., und das Licht, das sie in sich selbst ist, geht von ihr aus: מְאִירַת עֵינָיִם Augen erleuchtend, was nicht blos von Erleuchtung des Verstandes, sondern des ganzen Zustandes gemeint ist, sie macht geistlich gesund, frisch und fröhlich, denn Augendunkel ist Trübsal, Schwermuth, Rathlosigkeit. יראת ה' ist hier die Furcht Jehova's, welche seine Offenbarung fordert, wirkt und unterhält, die geoffenbarte Art und Weise, wie man ihn zu fürchten hat (34, 12), also ungefähr s. v. a. die Religion Jehova's (vgl. Spr. 15, 33 mit Dt. 17, 19); diese ist טְהוֹרָה rein, wie das gediegenem Golde gleiche Wort, von welchem sie gelehrt wird 12, 7 und deshalb עֹמֶדֶת לָעַד ewig beständig im Gegens. zu allen Scheintugenden, falschen Culten, falschen Religionen. מִשְׁפְּטֵי ה' ist alles, was nach Gottes Entscheidung recht ist und zu Recht besteht, die *jura* des Gesetzes als *corpus juris divini;* diese sind אֱמֶת währende unwandelbare Wahrheit im Unterschied

[1]) In *Sanhedrin* 110 [a] lesen wir, in den Küstenstädten werde ein Kind פתיא genannt. Paulus Cassel vermuthet in diesem Worte das griech. *παιδίον* (lat. *putus*, *putillus*); es ist aber das arab. فَتًى oder فَتِيٌّ, etymologisch = פְּתִי. Das in die aram. Sprache der Juden übergegangene *παιδία* lautet פעוטות = פדריא (nach der Erklärung des jerus. Talmud im Tr. *Gittin*).

von menschlichen zufälligen, theils wahren, theils falschen und deshalb veränderlichen Rechten, צָדְקוּ יַחְדָּו sie haben allesammt Recht und behalten Recht, weil kein Vorwurf der Unrichtigkeit, Unbilligkeit, Parteilichkeit an ihnen haftet. Es sind 12 Lobsprüche, von denen immer je zwei sich wie Voraussetzung und Folge verhalten.

Der S. zieht nun das Facit dieser Lobsprüche und bittet, indem er sich selbst in das Licht des Gesetzes stellt, um Gottes rechtfertigende und heiligende Gnade, um das durch die Thora vorgehaltene Ziel zu erreichen:

[11] O die begehrenswertheren als Gold und Feingold viel,
Und süsser als Honig und Wabenseim —
[12] Auch wird dein Knecht belehrt durch sie, sie halten lohnt hoch.
[13] Schwachheiten wer merkt die?! Von verborgnen sprich rein mich!
[14] Auch halt von Bosheiten ab deinen Knecht, dass nicht sie beherrschen mich!
Dann werde schuldlos und rein ich von Frevel gross.
[15] So sei'n genehm denn meines Mundes Reden und Herzens Dichten
Vor deinem Antlitz, Jahawâh, Hort und Erlöser mein!!

Der Art. vor הַנֶּחֱמָדִים hat fast die Kraft eines Ausrufs *o quam* vgl. 18, 33., obgleich er zunächst so summativ ist, wie der Art. von הַשִּׁשִּׁי am Schluss des Hexaëmerons 1, 31. פָּז ist geläutertes feinstes Gold vgl. 1 K. 10, 18 mit 2 Chr. 9, 17. נֹפֶת צוּפִים der von selbst aus den Zellen der Waben fliessende süsseste Honig. Begehrungswürdig sind Jehova's Offenbarungsworte für den, der sie noch ausser sich hat, süss für den, dem sie innerlich geworden sind. Der S., der Jehova's Knecht sein d. i. ihm in allen Stücken gehorsam sein und dienen will, lässt sie sich auch dazu dienen, wozu sie da sind: er lässt sich dadurch aufklären oder unterweisen und weisen; נִזְהָר ein sich aufhellen, belehren und ermahnen Lassender, גַּם gehört logisch zu נזהר, wie V. 14 zu חֲשֹׂךְ.[1] Er weiss, dass durch ihre Beobachtung grosser Lohn, näml. erlangt wird; עֵקֶב *calx*, das Letzte einer Sache, Folge oder Lohn des Verhaltens, *λοισθήϊα.* So bittet er denn, da das Gesetz nicht allein Abbild des göttlichen Willens, sondern auch Spiegel der Selbsterkenntniss ist, in Anbetracht der vielen noch dazu grossentheils unerkannten Schwachheitssünden, denen auch der Begnadigte unterliegt, um Vergebung. שְׁגִיאָה (in der Terminologie des Gesetzes שְׁגָגָה *ἀγνόημα*) befasst das ganze Gebiet des *peccatum involuntarium*, sowohl des *pecc. ignorantiae*, als des *pecc. infirmitatis.* Die Frage *delicta quis intelligit*, welche unser kirchliches

[1]) s. über diese öftere logische Zugehörigkeit des גַּם und אַף zum ganzen Satze in Hupfelds *Animadversiones in quosdam Iobeidos locos* (1853) die Bem. über Iob 2, 10.

Bekenntniss der Ohrenbeichte der röm. Kirche entgegenhält (August. *art.* XI), ist gleich dem verneinenden Satze: Niemand durchschaut seine Fehler wegen der Unergründlichkeit des menschlichen Herzens und der oft so scheinbaren Verlarvung und grossen Subtilität der Sünde. Daraus ergibt sich als Folgerung die Bitte: sprich mich los auch מִנִּסְתָּרוֹת *ab occultis* (*peccatis*, was aber nicht grammatisch zu ergänzen) s. v. a. מַעֲלָמִים (90, 8) d. i. allen solchen Sünden, die auch der, welcher alles Ernstes nach Heiligung strebt, bei der stets bleibenden Beschränktheit der Selbst- und Sündenerkenntniss nicht erkennt, obwohl er sie erkennen möchte. נִקָּה ist, wie δικαιοῦν, eine *vox judicialis:* unschuldig erklären, frei sprechen, ungestraft lassen. Auf die Bitte um Rechtfertigung folgt V. 14 die Bitte um Heiligung und zwar um Bewahrung vor Bosheitssünden. Von זוּד, זִיד sieden, aufwallen, *Hi.* muthwillig, vorsätzlich, frech sündigen, *opp.* aus Schwachheit sündigen Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12., bildet sich זֵד der freche Sünder, der nicht בִּשְׁגָגָה, sondern בְּזָדוֹן oder בְּיָד רָמָה sündigt, und das neutrale Massenwort זֵדִים (vgl. סֵטִים 101, 3 Hos. 5, 2) *peccata proaeretica* oder *contra conscientiam*, welche aus dem Gnadenstande stürzen Num. 15, 27—31. Die זדים werden, wenn sie sich wiederholen, zu herrschenden Sünden, die den Menschen widerstandlos knechten; daher als letztes Glied der Klimax (die vom *pecc. involuntarium* zum *proaereticum* und von da zum *regnans* fortschreitet): nicht mögen solche über mich herrschen.[1] Dann אָז, wann du mir diese zwiefache Gnade gewährst, die Gnade der Vergebung und die Gnade der Bewahrung, werde ich unsträflich sein (אֵיתָם 1 fut. *Kal* statt אֵתַם oder אֶתַּם mit incorrektem י) und losgesprochen (וְנִקֵּיתִי nicht *Pi.*, wie V. 13., sondern *Ni.* baar, ledig gemacht s.) von grosser Missethat, wie nun zusammenfassend *pecc. proaereticum* und *regnans* genannt werden. Schliesslich bittet der S. um gnädige Aufnahme seines Gebets, zu welchem Mund und Herz zusammenstimmen, gestützt auf Jehova's felsenfeste Treue und erlösende Liebe. הָיָה לְרָצוֹן ist ein stehender Ausdruck der Opferthora z. B. Lev. 1, 3 f. לְפָנֶיךָ gehört, wie Ex. 28, 38 zeigt, zu לרצון. Das Gebet ist Opfer des innern Menschen. Das Herz gestaltet es sinnend und der Mund bringt es dar, indem er das ins Wort Gefasste ausspricht.

Wir haben in der Erklärung des Ps. eine Eigenthümlichkeit hervortreten lassen, die er nur etwa mit Ps. 32 gemein hat: es ist

---

[1]) Statt des *Munach*, womit כִּי in unsern Ausgg. (auch bei Heidenheim) bezeichnet ist, findet sich nach Nurzi in einigen correkten Texten der logischen Interpunktion gemässer *Jemanith* = *Dechî* = *Tiphcha praepositivum.*

sein fast terminologisches neutest. dogmatisches Gepräge. Die letzte Str. giebt *in nuce* eine scharf umrissene Soteriologie. Nimmt man Ps. 32 hinzu, so hat man das Ganze des Heilswegs in, so zu sagen, paulinischer Klarheit und Bestimmtheit. Paulus citirt auch beide Ps., sie waren gewiss seine Lieblinge.

PSALM XX.

An Ps. 19 schliesst sich Ps. 20, weil sein Anfang wie das Echo der Bitte ist, mit welcher jener schliesst, und an Ps. 20 schliesst sich Ps. 21, weil beide Ps. sich wie Bitte und Dank auf dasselbe Ereigniss beziehen. Ps. 20 ist ein Bittpsalm des Volks für seinen König in Kriegsdrangsal, Ps. 21 ein Dankpsalm des Volkes für den seinem Könige von Jehova verliehenen Sieg. Der König ist David; über den Krieg, um den es sich handelt, lassen uns Andeutungen in Ps. 21 nicht in Zweifel. David ist, wie die gleichlautende Ueberschrift beider Ps. bezeugt, in beiden Interpret der Wünsche und Beglückwünschung der Gemeinde. Es sind Davids eigene Empfindungen, die in diesen Ps. pulsiren und mit den Empfindungen Israels ineinandergeschmolzen sind, hervorgegangen zugleich aus tiefer Demuth und erhabenem Selbstbewusstsein auf Grund der verheissenen ewigen Herrschaft. Und wie könnte uns Davids Autorschaft befremden? Es verhält sich ebenso wie mit Ps. 72. Was das Volk ausspricht, gilt ja nicht der Person Davids als solcher, sondern ihm als Träger des Königthums der Verheissung und diesem selber. Dagegen findet Hupf. in beid. Ps. nicht eine einzige zeitgeschichtliche individuelle Spur. Er findet darin keine Spur von Wechselgesang. Und Olsh. bekennt, nichts von strophischer Anordnung zu erkennen. Eine *docta inscitia* ist das nicht.

Das Strophenschema ist 4. 4. 3. 4. 4. 3, also so regelmässig als möglich.

Der König, der einen Feldzug gegen auswärtige Feinde unternehmen will, bringt vorher, Gottes gnädigen Beistand erflehend, Ganzopfer im Tempel dar; die da versammelte Gemeinde wünscht ihm Erhörung und Sieg:

[2] Mög' erhören dich Jahawâh am Drangsalstage,
Mög' emporstellen dich der Name des Gottes Jakobs,
[3] Entsenden Hülfe dir vom Heiligthum
Und von Zion aus dich stützen!

[4] Er gedenke aller deiner Mehlopfer,
Und dein Ganzopfer find' er gar fett! *(Forte)*

[5] Er gebe dir nach deinem Herzen
Und all dein Vorhaben erfülle er!

[6] So wolln wir jubeln ob deines Heiles
Und im Namen unseres Gottes fahnschwingen —
Es erfülle Jahawâh all deine Anliegen.

Die Futt. V. 2—5 sind alle optativisch. Wünsche des Volkes begleiten Gebet und Opfer des von mächtigen Feinden bekriegten Königs. Der Name des Gottes Jakobs ist die sich erweisende Macht und Gnade des Gottes Israels, יעקב wechselt poetisch mit ישׂראל, wie אלהים mit ה׳. Alschech verweist auf Gen. 35, 3 und es ist nicht unwahrsch., dass der Wunsch sich nach jener überlieferten Thatsache gestaltet. Möge Jehova, der, wie Jakobs Gesch. zeigt, am Drangsalstage erhört, den König erhören, möge der Name des Gottes Jakobs ihn seinen Feinden auf Triumpheshöhe entrücken, שׂגּב ist in diesem Sinne das mit רוֹמֵם 18, 49 wechselnde Psalmwort. Diese Fürbitte für den Betenden geschieht im Heiligthum der Doppelhöhe des Zion, wo Jehova thront. Möge er von da seine Hülfe d. i. Beistand ihm wie zum Siege den Ausschlag gebende Hülfstruppen senden. Der König opfert. Er opfert, wie dies vor Beginn des Kampfes üblich war (1 S. 13, 9 ff. u. vgl. die RA קִדֵּשׁ מִלְחָמָה), Ganzopfer (viell. auch, was aber unerwähnt bleibt, Schelamim oder Communionopfer) und ebendamit auch Mehlopfer מְנָחוֹת[1], denn jedes Ganz- und Communionopfer hatte ein Speisopfer nebst Trankopfer zur unerlässlichen Begleitung. Das W. זָכַר ist im Mehlopferritual *vox solennis.* Was von den nach Art der Schelamim nur theilweise auf den Altar kommenden Mehlopfern (wozu aber der traditionellen Praxis nach das Begleitungs-Mehlopfer מנחת נסכים nicht gehört, das man ganz dem Altar zusprach) auf dem Altar in Feuer aufging, hiess אַזְכָּרָה *μνημόσυνον* (vgl. Act. 10, 4) das was gedenken macht, was den, für welchen geopfert wird, bei Gott in Erinnerung bringt. Vergeblich sucht Hupf. diesem אזכרה die Bed. Dufttheil zu geben; schon die Eine Bezeichnung des Eifer-Mehlopfers Num. 5, 15 als „Verschuldung vor Gott in Erinnerung bringend“ beweist, dass זָכַר im Mehlopferritual nichts Anderes, als sonst überall, bed. Jedes Mehlopfer

[1]) So lautet der zufällig im A. T. nicht vorkommende *pl. absol.*, der, wie schon Dav. Kimchi im Lex. erkennt, auf ein V. מָנַח führt (wie שְׁפָחוֹת, גְּבָעוֹת, שְׂמָלוֹת auf Vv. שָׂמַל, גָּבַע, שָׁפַח), wogegen andere alte Grammatiker, darunter Kimchi's Vater, נָחָה als Stammwort annahmen und mit Unrecht an der überlieferten Aussprache irre wurden, s. Geiger, Lehrb. zur Sprache der Mischna §. 11. Die hierauf bezügliche Stelle aus der Grammatik Simson ha-Nakdans in meinem *Jesurun* p. 86 stammt aus Joseph Kimchi's ס׳ זכרון (handschr. in München).

ist in gewissem Sinne מִנְחַת זִכָּרוֹן. Darum verbindet sich hier mit den Mehlopfern die Bitte, dass Jehova ihrer gnädig gedenken möge. Was die ʻOlah betrifft, so wäre der Wunsch nicht unstatthaft: himmlisches Feuer (Lev. 9, 24. 1 K. 18, 38. 1 Chr. 21, 26) mache sie zu Asche (דִּשֵּׁן als *denom.* von דֶּשֶׁן Fettasche), aber dass David dem Volke in den Mund legt, für ihn ein Wunder zu erbitten, ist nicht wahrsch., auch bed. דִּשֵּׁן als *denom.* von דֶּשֶׁן Fettasche etwas Anderes (Asche wegnehmen). Dagegen bed. דִּשֵּׁן sonst auch: fett machen 23, 5., und so auch hier, aber nicht in effectiver, sondern nach einem häufigen Bedeutungswechsel in declarativer Bed. fett befinden. Statt des cohortativen *âh* hat das V. und zwar ausnahmsweise die 3 *p.* die stumpfere Endung *eh*, wie die 1. *p.* 1 S. 28, 15 Ges. §. 48, 3. Dass gerade hier, wie סלה besagt, die Musik sich steigern soll, erklärt sich daraus, dass dieser fürbittende Chorgesang mit der Darbringung auf dem Altar (der הַקְטָרָה) zusammenfallen soll. עֵצָה ist die in den gegenwärtigen Kriegsläuften gefasste planmässige Entschliessung. Was das Volk dann thun will, wann das Erbetene eingetroffen sein wird, sagen die beiden ersten Zeilen des Tristichs. Statt נִדְגֹּל nach LXX *μεγαλυνθησόμεθα* נְגַדֵּל zu lesen, ist unnöthig, da נִדְגֹּל als *denom.* von דֶּגֶל passend und viel schöner ist, aber nicht in der Bed. Panier aufwerfen (denn דֶּגֶל ist etwas Anderes als נֵס vgl. zu 4, 7), sondern das Feldzeichen, den Banner, die Fahne schwenken. „Hierauf — erklärt Bakius — wollen wir das Fähnlein schwingen, hierauf wollen wir das Panier fröhlich an die Stange binden.“ Das Erstere ist richtiger. In der Schlusszeile besinnt sich der Hoffnungsjubel wieder auf die Gegenwart und wird wieder zu fürbittendem Wunsche.

Wie die erste Hälfte, so beginnt nun auch die zweite mit zwei Tetrastichen, auf welche dann ein Tristich folgt. Während V. 2—6 gesungen ward, ging wahrsch. die Opferdarbringung vor sich. Jetzt erhebt sich nach längerer Pause eine Stimme, viell. eine priesterliche oder vielmehr, da überall nur von Gesang der Leviten, nicht der Priester, die Rede ist, eine levitische, und spricht die mit Einem Male aufleuchtende Zuversicht der gnädigen Aufnahme des Opfers aus:

[7] — — Nun ists gewiss mir:
Dass Heil schafft Jahawâh seinem Gesalbten,
Ihm antworten wird von seinen heiligen Himmeln
Mit Machtthaten des Heils seiner Rechten.

[8] Diese die Kriegswagen und jene die Rosse,
Und wir, den Namen Jahawâhs unseres Gottes rühmen wir.

[9] **Sie, zusammensinken sie und fallen,**
Wir aber standen auf und bleiben aufrecht.

Mit עַתָּה oder וְעַתָּה, dem Stichwort des Wendepunkts, wird das momentan eintretende Ergebniss eines längeren äusseren oder inneren Werdens eingeführt (z. B. 1 K. 17, 24. Jes. 29, 22). הוֹשִׁיעַ ist Prät. des Glaubens (*praet. confidentiae*, geistesverwandt mit dem *praet. proph.*), welches in Gewissheit der Erhörung die Erfüllung anticipirt. Dem Ueberschwang von Worten in V. 7 entspricht die Ueberschwenglichkeit des Bewusstseins, welches sie aussprechen. In V. 5 wird die Erhörung von Zion aus, hier von Gottes heiligen Himmeln aus erwartet, denn der in Zion thronende Gott thront gleichzeitig oder vielmehr ewiger Weise in den Himmeln; sein Thronsitz auf Erden ist wie die Vorhalle seines himmlischen; seine Gegenwart im Heiligthum Israels ist keine Schranke seiner Allgegenwart; seine Hülfe aus Zion ist Hülfe des Himmlischen und über aller Himmel Himmel Erhabnen. Unter גְּבוּרוֹת hat man nicht die Machtfülle (vgl. 90, 10), sondern die Machtthaten (106, 2. 145, 4. 150, 2) zu verstehen, durch welche das Heil, das seine Rechte zuwendet, sich verwirklicht. Der Ruhm Israels ist ein anderer als der der Heiden, der sich als Prahlen ausweist. Zu 8[a] ist aus 8[b] הִזְכִּירוּ oder יַזְכִּירוּ zu ergänzen, indem הִזְכִּיר בְּ preisende Erwähnung einer Sache thun, sie rühmen und indirekt also sich ihrer rühmen (wie viell. הִלֵּל בְּ 44, 9) bed. Israel sollte nach dem Gesetz kein stehendes Heer haben; gegen das Halten vieler Rosse erklärt sich ausdrücklich das Königsgesetz Dt. 17, 16. So war es auch unter den Richtern und noch unter David; schon unter Salomo, der sich Rosse und Wagen in Unzahl anschaffte 1 K. 10, 26—29., wurde es anders. Es ist also ganz angemessen gerade der dav. Zeit, was die Stimme hier ausspricht, dass Israels Ruhm gegenüber seinen Feinden allein die feste Wehr und Waffe des Namens Jehova's sei. Aehnlich spricht David zu Goliath 1 S. 17, 45. Die Prätt. V. 9 lassen sich kaum anders denn als *praet. confidentiae* verstehen — „ein Triumphlied vor dem Siege — wie Lth. schön bemerkt — ein Freudengeschrei vor der Hülfe“. Da קוּם nicht stehen, sondern aufstehen bed., so setzt קָמְנוּ derzeitige Obmacht der Feinde voraus. Aber die Sachlage kehrt sich um: die Stehenden fallen, die Liegenden erstehen; jene bleiben liegen, diese behaupten das Feld. Das Hithpa. הִתְעוֹדֵד bed. sich aufrecht halten, wie עוֹדֵד 146, 9. 147, 6 emporrichten und emporhalten, von עוּד in der Grundbed. fest, dauernd sein. Vulg.: *erecti sumus*.

Nach dieser Solostimme tritt nun wieder der Chorgesang ein.

Das Lied schliesst gemeindemässig wie es begonnen, und rundet sich, indem es um Erfüllung des Erbetenen und Verbürgten bittend zu seinem Grundton zurückkehrt:

[10] Jahawâh, o schaff Heil!
Der König erhöre uns,
Heut wo er hört flehn uns!

Die LXX verbindet, was Hupf. billigt, הושיעה המלך; Vulg. übers. danach *Domine salvum fac regem*, was zum Motive des „Den König segne Gott (*God save the king*)“ geworden ist. Der neutest. Hosiannaruf *Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ* steht viell. nicht ausser Beziehung zu dieser Zusammenlesung von הושיעה המלך. Die Accentuation dagegen zieht הַמֶּלֶךְ als Subj. zu יַעֲנֵנוּ und dadurch wird der Uebergang aus der Anrede in die wünschende Aussage erträglicher, auch ist es nur so möglich, dass die zweite Psalmhälfte tristichisch schliesse, wie die erste, obgleich wir gerade hier unsere Unsicherheit nicht verhehlen. המלך ist Jehova, der auch 48, 3 unter dem מֶלֶךְ רָב gemeint ist. Der Autorschaft Davids ist es günstig, dass er am Schlusse dieses Ps., in welchem er dem Volke Wünsche für ihn selbst in den Mund gibt, Jehova so schlechthin den König nennt. Die beiden letzten Zeilen reimen sich, was die Uebers. nur schlecht nachzubilden vermocht hat. Es ist der von selbst sich einstellende, aber mit Absicht gehäufte Reim des eigentlichen Thefilla-Styls z. B. Jer. 3, 22—25.

PSALM XXI.

„Es erfülle Jahawâh all deine Anliegen“ rief das Volk im vorigen Ps. fürbittend seinem Könige zu und in diesem kann es dankend zu Gott sagen: „das Verlangen seines Herzens hast du gewährt ihm.“ In beiden Ps. tritt das Volk in Angelegenheiten seines Königs vor Gott, dort wünschend und vertrauensvoll bittend, hier dankend und ohne weiteres mit prophetischer Gewissheit hoffend; dort in einer Zeit der Kriegsnoth, hier in einer Zeit des Friedens, aber eines nicht unbedrohten. Es ist die siegreiche Beendigung des Krieges, für welche zunächst gedankt wird und auf welche sich grossartige das Verhältniss Davids zur feindlichen Welt überhaupt betreffende Aussichten gründen. Oder wäre dieser Eindruck nur ein Schein infolge dessen, dass der Sammler Ps. 21 mit Ps. 20 als dessen Seitenstück gepaart hat? —

Der Ps. beginnt V. 2—7 mit lobpreisendem Dank für die leiblichen und geistlichen Segnungen, welche Jehova dem Könige auf

sein Bitten gewährt hat und fort und fort gewährt. Diese drei Tetrastichen sind die erste Hälfte.

[2] Jahawâh, ob deiner Siegsmacht ist erfreut der König,
Und ob deiner Hülfe wie frohlockt er sehr!
[3] Seines Herzens Verlangen hast du gewährt ihm
Und seiner Lippen Begehr hast du nicht verweigert. *(Forte)*

Die Bed. Schutz hat עֹז eig. nicht, es bed. die dem Könige zu Schutz und Trutz offenbar gewordene und zwar werkzeuglich durch ihn (68, 29) offenbar gewordene Allgewalt Gottes — ein Wort, welches der kriegerischen Bez. des Ps. (vgl. 89, 11) so günstig ist, als das gleichfalls von entscheidendem Succurs im Kriege (z. B. in der Gesch. des ammonitisch-syrischen 2 S. 10, 11) übliche יְשׁוּעָה. Das exclamative מַה und das potentielle יָגִיל sind *per crasin* eng zusammengezogen und deshalb beide verkürzt. Dem ἁπ. λεγ. אֲרֶשֶׁת ist sowohl durch LXX als durch innere (verw. רוּשׁ, יָרַשׁ und nach Fürst auch דָּרַשׁ) und dialektische (ar. ورش *avidum esse*) Vergleichung die Bed. Begehren gesichert. Man beachte die starke subjektive Verneinung בַּל: nein nicht versagt, sondern das Gegentheil gethan, und das gerade hier stehende סֶלָה. Die Musik hat hier hinaufzugehen, was die Annahme begünstigt, dass der Ps. in der Erfüllung einer bestimmten öffentlich bekannten Bitte seinen Anlass hat.

[4] Denn entgegen bringst du ihm Segnungen an Gutem,
Setzest auf sein Haupt eine Krone von Feingold.
[5] Leben erbat er von dir, du gewährtests ihm,
Länge der Tage immer und ewig.

Segnungen an Gutem (Spr. 24, 25) sind solche welche Gutes κατ᾽ ἐξ., also wahres und währendes Glück zum Inhalt haben. Das V. קִדֵּם ist nach Art der Vv. des Anthuns und Begabens (Ges. §. 139) mit dopp. Acc. verbunden, es ist Ausdruck nicht sowohl der zuvorkommenden, als der entgegenkommenden, entgegenstreckenden, darreichenden Gnade. Da 4[b] nicht von Davids erster Krönung, sondern von der fortgehenden Krönung des Gekrönten d. i. Erhaltung und Mehrung der Ehre seines Königthums gemeint ist, so wird man an 2 S. 12, 30 erinnert: nach Eroberung der ammonitischen Hauptstadt Rabba setzte sich David die ammonitische Königskrone (עֲטֶרֶת) aufs Haupt, welche als schwer an Gold und verziert mit kostbaren Steinen gerühmt wird[1]. David war damals vorgerückt an

[1]) s. darüber Thenius zu 2 S. 12, 30. Der Talmud *Aboda zara* 44[a] versteht unter מלכם dieser Stelle ihren „Moloch" nach 1 K. 11, 7 vgl. 5 (מִלְכֹּם).

Jahren und in Folge schwerer Versündigung, die er aber bussfertig und Gottes Gnade erfassend überwand, war er an den Rand des Grabes gekommen. Er, der Todeswürdige, blieb am Leben und der Sieg über die ammonitisch-syrische Macht verbürgte ihm die göttliche Verheissungstreue. Dass die letzte Zeile nicht Lebenslänge, sondern Vererbung des Thrones meine, ist wider ihren Wortlaut. Jemandem zu wünschen, dass er לְעוֹלָם lebe, zumal einem Könige, ist gewöhnlich 1 K. 1, 31 u. ö. Der Sinn solchen Wunsches ist, dass das Leben des Königs sich in unbegrenzte Ferne erstrecken möge. Was das Volk anderwärts wünscht, bekennt es hier als dem Könige verliehen. Die Wahrheit des Hyperbolischen besteht darin, dass auch der Tod für David nicht Ende des Lebens sein wird.

6 Gross ist seine Ehre vermöge deiner Hülfe,
Pracht und Glorie legst du auf ihn.
7 Denn du setzest ihn zu Segensfüll' auf ewig,
Ergötzest ihn mit Freude bei deinem Angesicht.

Um die beregte zeitgeschichtliche Beziehung offen zu erhalten habe ich יְשׁוּעָה hier Hülfe = Hẹil im Kriege übers. (vgl. V. 2. 20, 6). שִׁוָּה עַל wie 89, 20 von göttlicher Belehnung und Begabung. Zu Segnungen oder Segensfülle setzen ist der gesteigerte Ausdruck des Gottesworts an Abram Gen. 12, 2: werde Segen d. i. Segensinhaber und Segensmittler. Freude bei (אֶת wie 16, 11) dem Angesichte Gottes ist Freude in nächster und genussreicher Gemeinschaft mit ihm. חִדָּה von dem mehr aram. als hebr., aber schon Ex. 18, 9 einmal vorkommenden חָדָה.

Mit der folgenden Strophe beginnt die zweite Hälfte des Ps. Die Gebetsanrede an Gott geht hier in Anrede an den König über, aber nicht in wünschende, sondern in zuversichtlich erwartende:

8 Denn der König vertraut auf Jahawâh
Und durch die Gnade des Hocherhabnen wird er nicht wanken.
9 Reichen wird deine Hand an alle deine Feinde,
Deine Rechte wird erreichen deine Hasser.

Mit vollem Rechte betrachtet Hgst. V. 8 als Uebergang zur zweiten Hälfte, denn dieser V. trennt durch die 3. Person, in welcher von König und Gott die Rede ist, die bisherige Anrede an Gott von der folgenden Anrede an den König. Man könnte 8^b auch übers.: und auf die Gnade des Höchsten — nicht wird er wanken, aber die andere Uebers. (vgl. Spr. 10, 30) liegt näher. Dieses בַּל־יִמּוֹט wird dann im Hinblick auf die Feinde, die ihn zum Wanken und Fallen bringen wollen, entfaltet. Wenn Jehova angeredet wäre, würde es wohl איביו und שׂנאיו (seine, des Königs, Feinde) heissen. Was

das Volk für seinen König hofft, sagt es ihm hier wie weissagend ins Angesicht. מָצָא לְ wie Jes. 10, 10 und מָצָא *seq. acc.* wie 1 S. 23, 17; das לְ ist nicht das ausnahmsweise accusativische, wie z. B. 1 S. 22, 7., sondern die beiden RA unterscheiden sich, wie erlangen und bis zu etwas langen. Bei „an alle deine Feinde" denkt sich leicht hinzu: wie so eben die und die (die Ammoniter).

Bis hieher ist der Ps. innig, aber schlicht, nun wird er erhaben und affektvoll bewegt, man fühlts, dass des Königs Feinde auch des Volkes Feinde sind:

[10] Wirst wie zum Feuerofen wandeln sie kraft deines Zornblicks,
Jahawâh wird zornig sie verschlingen und Feu'r sie fressen.
[11] Wirst ihre Frucht von der Erde tilgen
Und ihren Samen aus den Menschenkindern.

So wahr es ist, dass לְעֵת פָּנֶיךָ wie Anrede Jehova's lautet (Hupf.), so belehrt uns 10[b] doch eines Andern. Die vernichtende Wirkung, welche sonst vom Angesichte Jehova's ausgeht 34, 17. Lev. 20, 6. Thren. 4, 16 (vgl. ἔχει θεὸς ἔκδικον ὄμμα), erscheint hier als Wirkung des Angesichts d. i. des persönlichen Erscheinens Davids. Davids persönliches Erscheinen entschied den Fall Rabbath Ammons, deren Bevölkerung theils unter eisernen Marterwerkzeugen verblutete, theils in Ziegelöfen geworfen wurde 2 S. 12, 26 ff. Nach diesem Geschick der Ammoniter gestaltet sich hier die Aussicht: du wirst sie wie zu einem Feuer- oder Heizofen machen, so dass sie ganz in Feuer aufgehen, viell. zugleich mit Bezug auf das vom Himmel zerstörte Sodom, welches von fern einem Feuerofen glich Gen. 19, 28. Das Bild ist auch hier nur angedeutet und anders zu deuten als Thren. 5, 10. Mal. 3, 19. V. 10[a] und [b] sind absichtlich zwei lange tiefathmige Zeilen, auf welche zwei kurze folgen. Diese beschreiben nur die ruhige Nachlese nach dem durch David vermittelten göttlichen Feuergerichte. פִּרְיָמוֹ ist nach פְּרִי הַבֶּטֶן zu verstehen, wie Thren. 2, 20. Hos. 9, 16. Es ist das Geschick der Amalekiter (vgl. 9, 6 f.), welches des Königs Feinden prophezeit wird.

Und dieses Geschick ist die wohlverdiente Vereitelung ihres bösen Vorhabens:

[12] Denn ausspannten sie wider dich Böses,
Sannen Arglist — nichts vermögend.
[13] Denn du wirst sie wandeln in Kehrum,
Mit deinen Sehnen zielen auf ihre Gesichter.

Die RA נָטָה רָעָה ist nach dem freilich nicht vorkommenden, aber doch sagbaren נָטָה רֶשֶׁת = פָּרַשׂ zu verstehen, denn נָטָה bed. lang hindehnen, ausspannen, ausbreiten, also s. v. a. *tendere insidias.*

Logisch sind die Perf. gleich einem Concessivsatze: *nam, ut struxerint.* שִׁית שְׁכֶם zur Schulter herrichten ist noch gewählterer Ausdruck als נָתַן עֹרֶף zum Rücken machen 18, 41 vgl. 1 S. 10, 9. Zu תְּכוֹנֵן ist, wie anderwärts nach הוֹרָה, הִשְׁלִיךְ, יָדָה, als Obj. חִצִּים hinzuzudenken; כּוֹנֵן חֵץ 11, 2 vgl. 7, 14 bed. den Pfeil richten = zielen. Die Pfeile treffen die Vorderseite der Feinde, indem der Verfolgende sie übereilt. Trefflich Flaminius: *at tu praecipites eos in fugam dabis et terga dare coges; vertunt illi quidem terga, tuis sagittis vulnerati, sed tu fugientibus tete objicies et in ora eorum mortifera tela torquebis.*

Nachdem das Lied in 2×3 Tetrastichen seine zwei Flügel ausgebreitet, schliesst es gleichsam emporfliegend und so sich verlierend mit einem Distich:

[14] Erheb' dich, Jahawâh in deiner Siegsmacht,
Wir wollen besingen und feiern deine Heldenkraft.

Der Sinn der Aufforderung ist, dass Jehova, der Gott Israels, sich in seiner übercreatürlichen (57, 6. 12) richterlichen (7, 7 f.) Oberherrlichkeit zeigen möge. Er hat es schon gethan, aber noch nicht schliesslich. Dass er die גְּבוּרָה, der alles ihm Widerstrebende erliegen muss, weltüberwindend im ganzen vollen Sinne offenbare, das ists was die Gemeinde herbeisehnt und wofür sie invoraus freudige Dankbarkeit angelobt.

Das Targum übers. מֶלֶךְ V. 2 geradezu durch מַלְכָּא מְשִׁיחָא und Raschi bemerkt: „Unsere alten Lehrer deuteten diesen Ps. vom König Messias, aber, um den Schismatikern (Christen) zu begegnen, versteht man ihn besser von David selber“. In der That ragen die Hoffnungen und Verheissungen des Ps. über Davids Einzelleben hinaus, und durch diesen Ueberschwang werden sie messianisch, denn in Jesu Christo sind alle dem Hause Davids gegebenen Verheissungen Ja und Amen. Noch unvergleichlich mehr gilt dies von Ps. 22, dessen tiefe Klagen zu der heiteren Stimmung von Ps. 21 im schneidendsten Contraste stehen und der diesem eben des Contrasts halber an die Seite gestellt ist. Als Luther diesen Ps. 22 auslegen wollte, nahm er sich Salz und Brot, schloss sich drei ganze Tage in sein Studierzimmer ein; die Seinigen suchten ihn, man klopfte, man rief ihn, er antwortete nicht. Man war endlich gezwungen, die Thür durch den Schlosser aufbrechen zu lassen, und ungehalten, dass er in seiner Arbeit gestört wurde, kam er den Seinigen mit der Frage entgegen: Meint ihr denn, es sei was Schlechtes das ich vorhabe? —

PSALM XXII.

Ein Klagepsalm mitten aus der schmachvollsten Erniedrigung und furchtbarsten Todesnoth, ausgehend von trostlosem Angstgeschrei, fortschreitend zu vertrauensvollem Hülfruf, endigend in Dankgelübde und Anschaun der weltumfassenden Folgen, die aus der Rettung des Leidenden hervorgehn. In keinem Ps. drückt den Klagenden bei der heiligsten Unschuld eine solche Masse der martervollsten innern und äussern Leiden. Ps. 69 ist hierin sein Seitenstück, von welchem er sich aber dadurch unterscheidet, dass in seine Klagen kein Laut der Verwünschung sich einmischt.

Es ist David, welcher sich hier aus der finstersten Tiefe zu so lichter Höhe emporringt. Es ist ein davidischer Ps. der saulischen Verfolgungszeit. Ew. und Bauer rücken ihn in die Zeit des Exils herab. Genauer — sagt Ew. — will es jetzt nicht gelingen, dem Dichter auf die Spur zu kommen. Und Maurer schliesst: *illud unum equidem pro certo habeo, fuisse vatem hominem opibus praeditum atque illustrem, qui magna auctoritate valeret non solum apud suos, verum etiam apud barbaros.* Hitz. weiss ganz genau, dass Jeremia als Ueberläufer ins Gefängniss geworfen die 1. Hälfte und in dem Wachthof, in diese mildere Haft versetzt, die 2. Hälfte gedichtet hat. Nach Olsh. aber passt auch hier wieder alles auf die maccabäischen Zeiten. So rächt sich die schnöde Verwerfung des Ueberlieferungszeugnisses. David, der von Saul Verfolgte, bewährt sich von allen Seiten als Verf. Der Gebetsruf אל־תרחק (22, 12. 20. 35, 22. 38, 22 entlehnt 71, 12), der Seelenname יחידה (22, 21. 35, 17), die Bez. der Stille und der Resignation mit דומיה (22, 3. 39, 3. 62, 2. 65, 2) sind davidische Idiotismen. Auch sonst fehlt es nicht an Berührungen mit echten altdav. Liedern (vgl. 22, 30 mit 28, 1 Hinabfahrende zum Staube, zur Grube, dann in späteren Ps. wie 143, 7., bei Jes. u. Ez.), bes. solchen aus der saulischen Zeit, wie Ps. 69 (vgl. 22, 27 mit 69, 33) und 59 (vgl. 22, 17 mit 59, 15). Zu dem eigenthümlichen Gepräge der Ps. dieser Zeit gehören die in unserem Ps. gehäuften Thierbilder. Dass Ps. 22 ein altdav. Original ist, bestätigt sich auch an den Parallelen der jüngeren Literatur des Schir (71, 5f. aus 22, 10f.; 102, 18f. nach 22, 25. 31f.), der Chokma (Spr. 16, 3 גֹּל אל־ה׳ aus Ps. 22, 9. 37, 5) und der Prophetie (Jes. c. 49. 53., Jer. in Thren. 4, 4 vgl. Ps. 22, 15 und sonst Manches, aber nicht gleich Sicheres ebendort in den Klageliedern). Trotz die-

ser Nachklänge in der jüngeren Literatur ist dem Ps. doch einiges sonst Unerhörte, wie die Hapaxleg. אֱיָלוּת und עֱנוּת, verblieben. So zweifeln wir denn nicht an der Wahrheit des לדוד. David redet in diesem Ps., aber eben Er, denn es wird kein Anderer redend eingeführt. Ohnehin liegt es im Wesen eines lyrischen Gedichts, auf dem Grund und Boden des individuellen Lebens und der individuellen Empfindung seines Verf. erwachsen zu sein.

Aber es findet sich in Davids leidenvoller Lebensgeschichte keine mit dem Leidensbilde dieses Ps. sich deckende Lage, selbst nicht die zuletzt von Hofm. zu rein typischer Erklärung des Ps. für genügend erachtete 1 S. 23, 25 f. Die Klagen und Hoffnungen des Ps. sind, auf Davids Leiden und Herrlichkeit danach gesehen, überschwengliche Hyperbeln. Dagegen deckt sich die 1. Hälfte mit dem Leiden Jesu Christi und die 2. Hälfte mit den aus seiner Auferstehung hervorgegangenen Folgen. Es ist die peinvolle Lage eines Gekreuzigten, welche die Vv. 15—18 so malerisch treu als nur möglich aussprechen: die Ausspannung der Glieder des nackten Körpers, die Peinigung der Hände und Füsse und den brennenden Durst, den der Erlöser, auf dass die Schrift erfüllet würde, in dem Rufe *διψῶ* kundgab Joh. 19, 28. Lästernde und Kopfschüttelnde gingen an seinem Kreuze vorüber Mt. 27, 39., wie V. 8 sagt; Höhnende riefen ihm zu: möge der Gott, auf den er vertraut, ihm helfen Mt. 27, 43., wie V. 9 sagt; seine Kleider werden getheilt und um seinen Rock das Loos geworfen Joh. 19, 23 f., damit V. 19 unseres Ps. erfüllt werde. Das drittletzte der sieben Worte des Sterbenden *Ἠλί ἠλί κτλ.* Mt. 27, 46. Mr. 15, 34 ist das erste Wort unseres Ps. und die Aneignung des ganzen. Und der Verf. des Hebräerbr. 2, 11 f. führt V. 23 gerade als Rede Christi an, zum Beweise dessen, dass Christus sich nicht schämt, die, zu deren Heiliger ihn Gott bestellt hat, seine Brüder zu nennen, wie der Auferstandene wirklich gethan hat Mt. 28, 10. Joh. 20, 17. Die Wechselbeziehungen sind damit noch lange nicht erschöpft. Nicht allein das Leiden des Gekreuzigten, auch das aus seiner Auferstehung hervorgehende Heil der Welt und dessen sacramentliche Zueignung stellt uns der Ps. so vor Augen, *ut non tam prophetia, quam historia videatur*, wie Cassiodor sagt. Deshalb sah die alte Kirche nicht David, sondern Christum als den in diesem Ps. Redenden an und verurtheilte Theodor von Mopsueste, der ihn zeitgeschichtlich auslegte. Bakius drückt den Sinn der älteren luth. Ausll. aus, wenn er sagt: *asserimus, hunc Ps. ad literam primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ integrum et per*

omnia de solo Christo exponendum esse. Selbst die Synagoge, so weit sie einen leidenden Messias anerkennt, hört ihn hier reden und fasst die „Hindin der Morgenröthe“ als Namen der Schechîna und als Symbol der anbrechenden Erlösung[1].

Für uns, die wir den ganzen Ps. als Rede Davids ansehen, verliert er dadurch nichts von seinem weissagenden Charakter, sondern gewinnt eher an Tiefe desselben. Es ist ein typischer Ps. Der Gott, der die Geschichte zu vorbildlicher Darstellung des künftigen Heiles gestaltet, ist nicht minder preiswürdig, als der welcher seine Heilsgedanken dem Menschengeiste mittheilt und da zum Worte prophetischer Verkündigung werden lässt. Dass der göttliche Liebesrathschluss unserer Erlösung dergestalt in die Geschichte freier Wesen Abbilder seiner selbst hineinwirkt, ist eine Thatsache, die uns zur Anbetung hinreisst. Der Beweis für die göttliche Wahrheit des Christenthums, welcher aus dieser *harmonia praestabilita* seiner Vorgeschichte und seiner Erfüllungsgeschichte hervorgeht, ist so grossartig, als der aus seinem gleichen Verhältnisse zur Prophetie. Dass David, der von Samuel gesalbte, ehe er zum Throne gelangte, einen Leidensweg zu gehen hatte, der dem Leidenswege Jesu, des von Johannes getauften Davidssohnes, gleicht, und dass dieses typische Leiden Davids für uns in den Ps. wie in Spiegelbildern fixirt ist, das ist eine Veranstaltung göttlicher Macht und Gnade und Weisheit. Aber Ps. 22 ist doch nicht blos ein typischer. Denn in dem Wesen des Typus liegt der Abstand zwischen ihm und dem Antitypus. In Ps. 22 aber geht David in den persönlichen Leidenserfahrungen, die er aussagt, weit über den Thatbestand dieser hinaus, er steigt mit seinen Klagen in eine Tiefe hinab, die jenseit der Tiefe seines Leidens liegt, und steigt mit seinen Hoffnungen in eine Höhe hinauf, die jenseit der Höhe seines Leidenslohns liegt. Durch diesen hyperbolischen Charakter wird der Ps. zu einem typisch-prophetischen. David der Leidende schaut sich, den Christus Gottes, in Christo und die Aeusserlichkeit seines Leidensgeschickes *ἐν πνεύματι* an, und dadurch gewinnt seine Gegenwart und Zukunft eine über die Schranke seiner Persönlichkeit weit hinausreichende Tiefe und Höhe des Hintergrundes. Inwieweit diese geistliche und, so zu sagen, dioramatische Selbstanschauung Davids ihm innerhalb oder vielmehr ausser-

---

[1]) Gewöhnlich aber wird das Israel des Exils (Kimchi, Joel b. Schoëb u. A.) oder Esther (Alschech) für die im Ps. redende Person gehalten — *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* 2 Cor. 3, 14.

halb des Zustandes dichterisch-prophetischer Erregtheit zu reflektirtem Bewusstsein kam, wissen wir nicht, aber an sich ist sie wohl begreiflich. Vermöge des Geistes, welchen David seit der Salbung besitzt, schaut er sich in Christo, denn dieser Geist ist der Geist des künftigen Christus; es ist der Geist, vor welchem Anfang und Ende des Königthums der Verheissung ewige Gegenwärtigkeit haben, der Geist, welcher die Tiefen der Gottheit und also auch die Tiefen des göttlichen Liebesrathschlusses erforscht, der unaussprechliche Seufzer aus diesen Tiefen in die Gebete aller Gläubigen mischt und aus ihnen die speziellsten Züge der im Schoosse der Gegenwart keimenden Zukunft in Davids Psalmen verwoben hat. Durch diesen Geist hat Davids typische Geschichte, von ihm selbst in seinen Ps. und bes. in diesem Ps. ausgesagt, jene ideale Vertiefung, Verklärung und Potenzirung erhalten, vermöge welcher sie weit über ihren typischen Thatbestand hinausgeht, bis zu dessen rathschlussmässiger Wurzel durchdringt und zum Worte der Weissagung erwächst, so dass sich gewissermassen mit Recht sagen lässt, Christus rede hier durch David, inwiefern der Geist Christi durch ihn redet und das vorbildliche Leiden seines Ahns zum Darstellungsmittel seines künftigen eignen macht. Wir haben diese unsere Ueberzeugung diesmal nicht auf das Ende der Auslegung verschoben, denn eine Wahrheit, welche hell ist, wie die Sonne, braucht man nicht erst auf heuristischem Wege zu suchen. Auch kann dieser Ps., ohne dass man in voraus seines typisch-prophetischen Charakters gewiss ist, nicht verstanden und noch weniger nachempfunden werden.

Die Ueberschrift lautet: *Einzuüben, auf (nach) der Hindin der Morgenröthe, ein Psalm Davids.* Luther, der sonst auch übers.: von der Hirschhindin der Morgenröthe, hat zuletzt mit Bezug darauf, dass Jesus in der Nacht gefangen und vor den hohen Rath gestellt wurde, übers.: „von der Hindin, die frühe gejagt wird.“ Gewiss eine sinnige Verbesserung des unrichtigen *ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς* der LXX (Vulg. *pro susceptione matutina*), welches wohl auf einer Verwechselung von אילת mit אילות (V. 20) beruht und von Theodoret so gut als nur möglich gedeutet wird: *ἀντίληψις ἑωθινὴ ἡ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφάνεια.* Hgst. findet in der „Hindin der Morgenröthe“ ein Bild der leidenden Unschuld, der nach Leidensnacht das Morgenroth wieder aufgeht, mit Bezug auf die von den Evv. geflissentlich hervorgehobene Thatsache, dass Christi Auferstehung zur Zeit der Morgenröthe erfolgte. Schon der Midrasch erinnert sich dabei an Hohesl. 2, 8 und das Targum viell. nicht ohne symbolischen Sinn

an das Morgenopferlamm, welches geopfert wurde, sobald der auf die Tempelzinne gestiegene Wächter rief: ברק ברקאי (die ersten Morgenstrahlen blitzen). אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר ist näml., genau genommen, weder die Morgenröthe selbst noch etwas darauf Folgendes, auch nicht der Morgenstern (Kimchi), sondern das der Morgenröthe vorausgehende Frühlicht, dessen erste Strahlen den Hörnern einer Hindin verglichen werden[1]. So nahe es aber gerade bei diesem Ps. liegt, diese Aufschrift symbolisch zu fassen, so ist doch dabei zu bleiben, dass אילת השחר Stichwort eines Liedes oder Name einer Tonweise ist, wobei immer möglich, dass die Wahl der gerade so benannten Tonweise auf die in der Leidensnacht aufblitzende Herrlichkeit hindeuten soll.

Auf seinen Gedankengang gesehen zerfällt der Ps. anerkanntermassen in 3 Abschnitte V. 2—12. 13—22. 23—32; auf seine Strophen gesehen, sind diese 3 Abschnitte nicht sehr ebenmässig gegliedert: I) 4. 5. 6. 6; II) 4. 7. 7. 6; III) 5. 3. 6. 7. Die letzte Str. besteht aus sieben langen Zeilen und ist, graphisch dargestellt, wie das Gestell der aufsteigenden Säule, die das Ganze bildet.

In dem 1. Abschnitt V. 2—12 ringt sich der trostlose Angstruf hindurch zu anhebender vertrauensinniger Bitte.

In der 1. Strophe klagt der Leidende über andauernde Gottverlassenheit:

> [2] **Mein Gott, mein Gott, warum hast verlassen du mich?!**
> **Fern von Hülfe mein ist mein flehend Schrei'n,**
> [3] **O mein Gott, ich rufe Tags, ohn dass du antwortest,**
> **Und Nachts und nicht wird Stillung mir.**

Die Frage mit לָמָּה (wie 10, 1., dringlicher lautend als לָמָה) ist nicht Ausdruck der Ungeduld und Verzweiflung, sondern des Befremdens und der Sehnsucht. Der Leidende fühlt sich verstossen

---

[1]) Eine sowohl im jerus. als babyl. Talmud vorkommende Zeitbestimmung lautet: „von der Hindin der Morgenröthe bis der Osten sich lichtet". In *j. Berachoth* Anf. wird erklärt: אילת השחר כמין תרתי קרני דנהורא סלקין ממדינחא ומנהרין לעלמא:. Vgl. Dav. Löwy, Wörterbuch des talmudischen Hebräisch (Prag 1845) S. 33 und über andere solche von feinster Naturbeobachtung ausgehende talm. Termen mein Wissenschaft Kunst Judenthum S. 156., wo מֶעֱלֵי שִׁמְשָׁא „Eingang d. i. Untergang der Sonne" zu erkl. ist. Ueber الغزالة (die Gazelle) als Namen der aufgehenden Sonne s. meinen Comm. zu Habakuk S. 148f. Falsch erklärt Hupf. das gewöhnliche עַמּוּד הַשַּׁחַר, arab. عمود الصبح (*'amud es-ssubch*) Grundlage od. Anfang (= erstes Stadium) der Morgenröthe, es bed. die säulengleich sich erhebende. Im Orient ist diese, bei dem mehr geraden Aufsteigen der Sonne [man sagt talm. auch תימור של חמה *columna solis*], von kürzerer Dauer als bei uns, und erhebt sich mehr wie ein Lichtkegel über den Horizont (Fl.).

von Gott, das Gefühl des göttlichen Zorns hat ihn ganz und gar umnachtet, und doch weiss er sich Gotte in Furcht und Liebe verbunden, sein gegenwärtiger Zustand widerspricht dem Wesen seines Verhältnisses zu Gott und eben dieser Widerspruch drängt zu der aus tiefster Tiefe klagenden Frage: warum hast du mich verlassen? Aber trotz dieses Gefühls der Gottverlassenheit ist das Band der Liebe nicht zerrissen; der Leidende nennt Gott אֵלִי und nennt ihn, von Sehnsucht gedrängt, dass Gott ihm diese Liebe wieder zu empfinden gebe, אֵלִי אֵלִי. Jene klagende Frage: warum hast du mich verlassen? ist auch sonst in den Ps. nicht ohne Beispiel 88, 15 vgl. Jes. 49, 14. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten aber ist einzigartig und darf nicht nach dem Massstabe Davids und anderer im Zustande der Anfechtung so klagender Dulder bemessen werden. Das Gemeinsame ist hier wie dort, dass hinter dem Zorne, der empfunden wird, die Liebe Gottes sich birgt, welche der Glaube festhält, und dass der welcher so klagt schon deshalb, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns ist, weil er mitten im Gefühl des Zorns seine Gemeinschaft mit Gott aufrecht hält. Der ungeheure Unterschied ist aber der, dass David, der von Saul Verfolgte, sich von Gott verlassen fühlt, obgleich er sich vor Gott gerechtfertigt weiss, dass dagegen der Gekreuzigte mit der Gesammtsünde der Menschheit beladen ist, die er auf sich genommen, um sie zu büssen und die Gnade der Rechtfertigung für alle Menschheit erst zu erwerben. Nichtsdestoweniger ist auch er, an sich betrachtet, nicht Gegenstand des Zorns, denn er ist ja bis zum letzten Athemzuge der Heilige Gottes, und die Sühne, der er sich unterzogen, ist Gottes eigner ewiger Gnadenwille, der nun in der Fülle der Zeiten sich verwirklicht; aber indem er sich mit unser aller Sünde Gottes Gerichte unterstellt, kann es ihm nicht erspart werden, als Selbstschuldiger Gottes Zorn über die sündige Menschheit zu erfahren und aus der unendlichen Tiefe dieses Zorngeschmacks, der bei ihm auf keinem Scheine, sondern auf ernstester Wirklichkeit beruht, kommt seine durch den Zorn hindurch in Gottes Liebe hineinrufende Klage ἠλὶ ἠλὶ λαμὰ σαβαχθανί. Er sagt nicht עֲזַבְתָּנִי, sondern שְׁבַקְתַּנִי, welches das Targumwort für jenes ist; er sagt es aramäisch, nicht um von Allen verstanden zu werden, denn solche Reflexion war ihm da fremd, sondern weil das Aramäische seine Muttersprache war, aus demselben Grunde, aus welchem er betend Gott אַבָּא nannte. Die Gottverlassenheit besteht, wie 2^b sagt, darin, dass Hülfe Gottes und Hülfsgeschrei weit auseinander liegen. שְׁאָגָה, eig. vom Gebrüll des

Löwen (A. βρύχημα), ist das vom äussersten Schmerz erpresste laute Geschrei 38, 9., hier aber, wie דִּבְרֵי zeigt, kein unartikulirtes, sondern Gebetsworte zu Gott emportragendes. Man übers. gewöhnlich: *longinquus es a salute mea rugitusque mei verbis.* Aber רחוק מדברי wäre doch ein sonderbarer Ausdruck. Mit Olsh. Hupf. zu erklären: „Mein Gott .. verlassen, fern von meiner Hülfe? sind (lauten) die Worte meines Schreiens“ ist vollends wider Versbau, Rhythmus, Sprachsitte und gibt einen matten Anfang. Mit Recht vergleicht Baur 18, 42 und zur Construction Ges. §. 146, 3. רָחוֹק statt des fast nur persönlich gebrauchten רְחוֹקִים. Also: fern davon, dass Heil mir würde, sind die Worte meines Geschrei's, es ist eine Kluft zwischen beiden, also eine Kluft zwischen dem Leidenden und Gott, der den unaufhörlich Rufenden nicht erhört. An die Stelle von אֵלִי, dem Namen der Macht, tritt V. 3. אֱלֹהַי, der Name der Ehrfurcht. Sein ununterbrochen Rufen bleibt ohne Gegenruf, ohne Beruhigung. דּוּמִיָּה bed. hier nicht Resignation, sondern wie 39, 3 vgl. Jer. 14, 17 Schweigen oder Beschwichtigung, Stille oder Stillung: es kommt nicht dahin, dass ich still sein könnte, dass meine Klagen schwiegen. Von der 6. bis zur 9. Stunde hatte sich die Erde umnachtet. Um die 9te rief Jesus nach langem stilleren Ringen jenes ἠλί ἠλί. Das ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ bei Mt. 27, 46 erinnert an das שַׁאֲגָתִי dieses Ps. Aber auch die nicht ausschliesslich von der Gethsemane-Scene gemeinte κραυγὴ ἰσχυρά Hebr. 5, 7. Als die Passion ihren Tiefpunkt erreichte, waren schon Tage und Nächte solchen Ringens vorausgegangen, und was da laut wird, ist nur Durchbruch des gegen die Katastrophe hin immer heftigeren Gebetskampfes des anderen David.

In der 2. Str. gemahnt der Leidende Jehova des Widerspruchs seiner langen Hülflosigkeit mit Jehova's so oft und schleunig bekundeter Hülfbereitschaft:

[4] Bist du doch heilig, thronend über Lobliedern Israels.
[5] In dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten und du machtest frei sie.
[6] Zu dir schrieen sie und wurden los,
Wurden, in dich vertrauend, nicht zuschanden.

Das וְאַתָּה eröffnet einen adversativen Verhältnisssatz: obwohl du bist .. Ges. §. 155, 1 [b]. Jehova ist קָדוֹשׁ schlechthin rein und licht[1], von dem also der Gerechte Rettung aus den Händen der ihn peinigenden Ungerechten zu gewärtigen hat, und als solcher hat er

[1]) s. über den Grundbegriff des קָדוֹשׁ Thomasius, Dogmatik 1, 140 f. (Aufl. 2).

sich auch bewiesen, wie die תְּהִלּוֹת Israels bewiesen, auf denen oder unter denen er thronet. תהלות sind die Lobgesänge, die Gotte wegen seiner preiswürdigen Eigenschaften und Thaten (die auch selbst תהלות heissen 78, 4. Ex. 15, 11. Jes. 63, 7) dargebracht werden und zwar in seinem Heiligthum Jes. 64, 10. Die Verbindung יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת (mit dem Acc. der Vv. des Wohnens und Weilens) ist wie יֹשֵׁב כְּרֻבִים 99, 1. 80, 2. Die Loblieder, welche als Denkmäler seiner Heilsthaten in Israel ertönen, sind wie Cherubsfittige, auf welchen seine Gegenwart in Israel schwebt. Diese gnädig herrliche Selbstbezeugung Gottes des Erlösers von Aegypten her bringt der Betende V. 5—6 in Erinnerung. In V. 5 werden Vertrauen und Rettung durch *fut. consec.* mit vorausgegangenem *perf.* in Folgezus., in V. 6 durch nebengeordnete *perf.* in Gleichzeitigkeitsverhältniss gestellt. פִּלֵּט und מִלֵּט sind Wechselwörter vgl. 17, 13 mit 116, 4. Dass in der Seele des Gekreuzigten sich auch solche Gebetsgedanken regten, darf uns nicht befremden, da sein gottmenschliches Bewusstsein nach der menschlichen Seite hin israelitisch war, und der Gott Israels ist ja eben der Gott des Heils, die Erlösung ist das von ihm selbst Gewollte, was sollte er also den Erlöser nicht bald erlösen? —

In der 3. Str. klagt der Leidende, wie gross seine Schmach, um Jehova, der darin selbst geschmäht wird, zu schleuniger Hülfe zu bewegen:

> [7] **Ich aber bin ein Wurm und kein Mann,**
> **Schmach des Menschen und vom Volk verachtet.**
> [8] **All die mich sehen hohnlachen mein,**
> **Reissen das Maul auf, schütteln den Kopf:**
> [9] **„Befiehls Jahawâh — er befreie ihn,**
> **Reiss' ihn heraus, wenn er sein Liebling ist.“**

Ungeachtet seines Hülferufs ist er im tiefsten Leiden ohne Rettung. Jedes Wort von V. 7 hallt im 2. Th. des B. Jesaia wieder. Dort heisst Israel, wie hier, ein Würmlein 41, 14.; dort finden sich diese Leidenszüge alle im Bilde des Knechts Jehova's 49, 7. 53, 3 vgl. 50, 6., bes. 52, 14: „so entstellt, dass er einem Manne nicht mehr gleich sah, war sein Aussehn.“ תּוֹלַעַת heisst bes. der Kermeswurm; „ein solcher — sagt Stark — war unser lieber Jesus, ein mit Blut gefärbter Purpurwurm.“ Aber der Vergleichpunkt ist nur das so ganz wehrlose und so gar schmachvolle Leiden. עָם ist *gen. subj.* wie גּוֹי Jes. 49, 7. Hier. übers. das *ἐξουθένωμα λαοῦ* der LXX gut *abjectio* (Tertullian: *nullificamen*) *plebis*, nicht *populi*. Das *ἐξεμυκτήρισάν με*, womit LXX ילעיגו לי übers., gebraucht Lucas 23, 35 vgl.

16, 14 in der Passionsgeschichte, Erfüllung und Weissagung decken sich so genau, dass die ev. Geschichtschreibung keine adäquateren Ausdrücke finden kann, als die von der Weiss. dargereichten. Ueber הִפְטִיר בְּשָׂפָה einen Spalt machen mit dem Maule, es aufsperren, *diducere labia*, s. Ges. §. 138, 1 Anm. 3. Das Kopfschütteln ist, wie 109, 25 vgl. 44, 15. 64, 9., Geberde des Befremdens und Erstaunens und zwar nicht des mitleidigen, sondern des schadenfrohen, nicht ein dem Leid des Andern Beifall gebendes *προςνεύειν*; denn נוּעַ (נוּד) bed. schütteln, nicht nicken (s. Hupf.). In V. 9 folgen ohne לֵאמֹר die Worte der Spottenden. גֹּל ist nicht *inf. abs.* (n. d. F. Num. 23, 25), nicht 3 *praet.* (wie אוֹר, בּוֹשׁ), sondern wie 37, 5. Spr. 16, 3 vgl. Ps. 55, 23. 1 P. 5, 7 *imper.:* wälze, näml. dein Leiden und Thun, Jehoven zu d. i. gib es ihm anheim. Die Spottenden rufen dieses גֹּל dem Leidenden zu und das Andere sagen sie von ihm mit hämischem Seitenblicke. Die LXX übers. *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον*, was, obwohl durch *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν* Mt. 27, 43 gestützt, für uns doch nicht massgebend sein kann, aber nicht unzusammenhangsgemäss ist, denn wie die Rede der Feinde unter dem Kreuze sich hämisch auf wirkliche Aussprüche Jesu zurückbezieht, so auch die Rede der Feinde Davids auf solche Worte wie 37, 5. 18, 20.

In Str. 4 bittet der Leidende auf Grund seines gehöhnten, wirklich vorhandenen Gottvertrauens, dass Gott es erwiedere:

[10] Ja du der mich hervorzog aus dem Schoosse,
Vertraun mir einflösst' an der Mutter Brüsten —
[11] Auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
Von meiner Mutter Schooss her bist mein Gott du.
[12] Bleib nicht fern von mir, denn Drangsal ist nahe,
Denn nicht ist da ein Helfender.

Mit כִּי bestätigt er sein Liebesverhältniss zu Gott, welches die Feinde höhnen als ein wirklich vorhandenes; der nicht ausgedrückte Zwischenged.: so ists auch wirklich und so wird geschehen — dieser Zwischenged. wird begründet, wodurch כי affirm. Bed. gewinnt. Das V. גִּיחַ (גּוּחַ) bed. sowohl intrans. hervorbrechen (aus dem Mutterschoosse) Iob 38, 8 als trans. hervorstossen, gebären Mi. 4, 10. Man könnte es hier in ersterer Bed. fassen: mein Hervorbrechen = Ursache meines Hervorbrechens (Hgst. Baur u. A.), aber es bedarf nicht dieser harten Metonymie, da גֹחִי Part. = גֹּחִי mein Hervorstossender d. i. hervorbrechen Machender sein kann; diese dunklere Nebenform des *part. act.* der V. ע״ו kommt öfter vor und nicht blos, wie Hupf. meint, bei intrans., sondern auch bei trans. Bed. Ges. §. 72 Anm. 1 (לוֹט einhüllend, überdeckend und בּוֹס stam-

pfend). Ps. 71 hat dafür גּוֹזִי von גָּזָה abschneiden, losmachen, so wie מַבְטִחִי für מַבְטִיחִי. Das *Hi.* הִבְטִיחַ bed. nicht blos sicher liegen lassen (Hupf.), sondern vertrauen machen. Dass ein neugebornes noch saugendes Kind Gott vertraue, scheint zwar eine Hyperbel; die h. Schrift geht aber überall davon aus, dass es in dem neugebornen, ja in dem noch ungebornen, nur erst im Mutterleibe lebenden Kinde schon ein aus den fernsten Tiefen des Unbewusstseins empordämmerndes Bewusstsein gibt (Psychol. S. 172). Wenn also der Betende sagt, dass er vom Schoosse an auf Jehova geworfen[1] d. i. mit all seinem Bedürfen und Anliegen einzig und allein auf ihn gewiesen (55, 23 vgl. 71, 6), dass von Mutterleibe an Jehova sein Gott war, so liegt auch darin mehr, als der rein objektive Sinn, dass er in ein solches Verhältniss zu Gott hineinwuchs. Es ist bemerkenswerth, dass der Leidende zweimal seine Mutter nennt, wobei man sich erinnert, dass im A. T. nie von einem menschlichen Vater d. i. Erzeuger des Messias, immer nur von seiner Mutter oder Gebärerin die Rede ist. Auch sagen die Worte unverkennbar, dass es, auf die äussern Umstände gesehen, ein armseliger Lebensanfang war. Auf Grund jener so weit zurückreichenden Gemeinschaft mit Gott ergeht nun V. 12 der bis hierher schon überall durchlautende, aber jetzt erst zum Ausdruck kommende Hülfruf. Die beiden כִּי sind coordinirt. Dass die Noth nahe ist d. h. andringend, bildet einen schönen Gegens. dazu, dass Gott nicht fern bleiben möge; Niemand hilft ja und kann helfen ausser Er allein. Hier ist der 1. Abschnitt des Ps. zu Ende.

Im Hinblick auf sein von jeher bestandenes Verhältniss zu Gott ist der Leidende etwas ruhiger geworden, um sein inneres und äusseres Leben zu beschreiben und so sein Herz zu erleichtern.

In Str. 5 beschreibt er seine Feinde:

> [13] **Umringt haben mich mächtige Farren,**
> **Starke Basans mich umzingelt.**
> [14] **Sie sperren auf wider mich ihr Maul —**
> **Ein Löwe zerreissend und brüllend.**

Sie heissen פָּרִים junge Stiere und zwar אַבִּירֵי בָשָׁן (vgl. 50, 13 mit Dt. 32, 14) stark und wohlgenährt von den Triften des Landes Og's und später Manasse's jenseit des Jordans (Num. 32, 1), wegen ihrer strotzenden Kraftfülle, welche, weil widergöttlich gewonnen

---

[1]) Das *Ho.* hat *o*, nicht *u*, viell. in mehr zuständlicher (vgl. Ez. 32, 19 mit 32, 32), als historischer Bed.; das nationale Sprachbewusstsein scheint so zu fühlen, s. *b. Megilla* 13ᵃ (und dazu die Erklär. von *Tosephoth*).

und gebraucht, mehr thierisch als menschlich ist (vgl. Am. 4, 1 junge Kühe von Basan von den fleischlich üppigen Frauen Samariens). Solche Thierbilder ethischen Sinnes erklären sich daraus, dass das Alterthum, wie P. Cassel irgendwo bemerkt, die Instinkte der Thierwelt nach den sittlichen Normen des menschlichen Wesens mass (woher auch der gesetzliche Unterschied reiner und unreiner Thiere), haben aber ihren eigentlichen Erklärungs- und Berechtigungsgrund in der (neuerdings bes. von Richers und Baumgarten entwickelten) biblischen Anschauung, dass, seit der Mensch vom Satan mittelst eines Thieres gefällt worden ist, Thier und Satan die beiden in der altadamischen Menschheit herrschenden Potenzen sind. כִּתֵּר ist steigerndes Synon. von סָבַב, dieses *circumdare*, jenes *undiquaque cingere*. Zuletzt werden sie alle in das Bild eines Löwen zusammengefasst, der, wenn er seiner Beute ansichtig wird, zu brüllen anfängt Am. 3, 4. Sie sind *instar leonis dilaniaturi et rugientis.*

In Str. 6 beschreibt er, wie er in solcher Umgebung noch ungestorben schon wie todt ist:

[15] Wie Wasser bin ich hingegossen
Und ausgerenkt sind all meine Gebeine.
Geworden ist mein Herz wie Wachs,
Geschmolzen in meiner Eingeweide Innern.
[16] Vertrocknet scherbengleich ist meine Kraft
Und meine Zunge festgeklebt am Gaumen,
Und in Todesstaub lagerst du mich.

Bei dem Hingeschüttetsein wie Wasser erinnern wir uns an die starken Blutverluste des Gekreuzigten, denn der Mensch wird ausgeschüttet, indem sein Blut ausströmt, in welchem seine Seele ist, oder (wenn das Bildliche sich auch auf נִשְׁפַּכְתִּי erstrecken sollte) an sein fremder Gewalt preisgegebenes und eignem natürlichen Wollen entnommenes Hangen und seine versickernden (2 S. 14, 14) Kräfte; bei dem Ausgerecktsein der Gebeine an die gewaltsame Ausspannung seines Körpers (הִתְפָּרֵד sich aus den Fugen geben); bei dem Geschmolzensein des Herzens an seine Angstglut, an die Entzündung der Wunden und den Andrang des Blutes gegen Kopf und Herz, was bei der Kreuzigung das eigentlich Todbringende ist. נָמֵס *part. Ni.* von מָסַס, Nebenform von נָמַס Ges. §. 67 Anm. 5. In V. 16 ist die Vergleichung כַּחֶרֶשׂ eventuell (s. 18, 43) gemeint: meine Kraft (näml. die Lebenskraft, die als Lebenssaft 32, 4 *humor vitae, humor radicalis*, vgl. talm. כִּיחָ Speichel gedacht wird), ist vertrocknet, so dass sie einem Scherben gleich geworden. לָשׁוֹן ist ausnahmsweise als *masc.* gebraucht oder vielmehr: das Präd. hat, ohne

sich nach dem Subj. zu richten, die nächste masc. Form (denn ausser der zweifelhaften Stelle Spr. 26, 28 ist לָשׁוֹן überall *fem.*). מַלְקוֹחָי ist *acc. loci* (vgl. לְ 137, 6. Iob 29, 10. אֶל Thren. 4, 4. Ez. 3, 26), מַלְקוֹחַיִם (versch. von גָּרוֹן Gurgel, Kehle, חֵךְ Gaumen und לְחָיַיִם die äusseren Backen) ist die obere und untere Kinnlade als das Werkzeug, womit die Speise und Anderes erfasst wird, also: meine Zunge ist angebacken an meine Kinnladen, was sich auch *ad fauces meas* übers. lässt. Der Leidende befindet sich infolge äusserer Qualen im Zustande innerer Auflösung. Seine Feinde hätten aber nicht Macht, wenn Gott sie ihnen nicht gäbe. So ist es also Gott selbst, der ihn in den Tod bettet; שָׁפַת setzen, legen, wohl mit dem Nebenbegriff der Festigkeit Jes. 26, 12. Das Fut. von dem, was im Geschehen begriffen ist. Ebenso erscheint Jes. 53 der Tod des Knechtes Jehova's nicht blos als menschlich-diabolisches Widerfahrniss, sondern als rathschlussmässiges göttliches Verhängniss und nicht blos als göttliche Zulassung, sondern als göttlicher Wille, aber Heilswille, denn der Opfertod des Knechts Jehova's ist die nach Gottes Heilswillen von diesem willig geleistete Vermittelung der Versöhnung Israels und überhaupt der Menschheit. David wird von Saul dem Könige seines Volkes nahezu bis auf den Tod verfolgt; Jesus aber wird vom Synedrium, der Obrigkeit seines Volkes, den Heiden überantwortet, unter deren Händen er wirklich den Kreuzestod stirbt, es ist, äusserlich angesehen, ein nach Massgabe zeitgeschichtlicher Bedingnisse sich vollziehender Justizmord, seinem letzten Grunde nach aber eine gnädige Veranstaltung des heiligen Gottes, in dessen Hand alle Fäden der Weltgeschichte zusammenlaufen und der hier die Sünde zu ihrer eigenen Sühne sich dienstbar macht.

In der gleichfalls siebenzeiligen Str. 7 setzt sich diese Klage des Sterbenden und schon wie Gestorbenen fort:

> [17] **Denn umringt haben mich Hunde,**
> **Eine Bösewichter-Rotte mich umkreiset,**
> **Dem Löwen gleich meine Händ' und meine Füsse.**
> [18] **Ich kann zählen all meine Gebeine,**
> **Jene schauen, weiden sich an mir.**
> [19] **Sie theilen meine Kleider unter sich**
> **Und über mein Gewand werfen sie Loos.**

In dem Thierbilde כְּלָבִים tritt neben dem Unverschämten hier der Zug des Bissigen und Jägerischen d. i. Verfolgerischen besonders hervor, weshalb Symm. u. Theod. geradezu θηρᾶται, κυνηγέται übers.; es ist kein Schimpfname, sondern, wie κύνες im N. T. Mt. 7, 6.

Phil. 3, 2. Apok. 22, 15 ein bildlicher Charaktername. An die Stelle von כלבים tritt 17 [b] עֲדַת מְרֵעִים, wozu הִקִּיף (etwas im Kreise thun, kreisförmig umgeben, steigerndes Syn. von סָבַב, wie כִּתֵּר) entweder *per attract.* (vgl. 140, 10. 1 S. 2, 4) oder wegen der collektiven Bed. von עֵדָה im Plur. construirt ist. Tertullian übers. *synagoga maleficorum* und Hier. *concilium pessimorum.* עֵדָה ist allerdings Name der Gemeinde Israel und wäre in diesem Sinne ganz passend, aber auch eine zu bösem Zwecke zusammengeschaarte Rotte heisst so, z. B. עֲדַת קֹרַח die Rotte Korah. In 17 [c] habe ich כָּאֲרִי nach dem masor. Texte übersetzt. Der Sinn kann entweder der sein, dass sie, sich einen Angriffspunkt ersehend, um seine Hände und Füsse die Runde machen, wie ein Löwe um seine Beute, auf die er sich wirft, sobald sie sich regt, oder dass sie, ihn löwengleich umstehend, seinen Händen die Abwehr, seinen Füssen das Entrinnen unmöglich machen. Die Nennung der Hände und Füsse als Obj. des aus 17 [b] zu entnehmenden הִקִּיפוּ behält aber immer etwas Befremdendes, über welches man sich nur hinwegsetzen kann, wenn man auch bei dieser LA der Erwähnung der Hände und Füsse eine weissagende Bez. auf die Annagelung der Hände und Füsse des Gekreuzigten, nach Tertull. die *propria atrocitas crucis*, zuerkennt. Die Masora zu Jes. 38, 13 bemerkt jedoch, dass כָּאֲרִי in den zwei Stellen, wo es vorkommt (Ps. 22, 17. Jes. 38, 13), in zwei Bedd. (בתרי לישני) vorkomme, wie denn auch der Midrasch כארי von Bezeichnung mit bannenden magischen Charakteren (כאר, wie es scheint, $=$ χαράσσειν) fasst.[1] Meint die Masora, כָּאֲרִי a. u. St. sei s. v. a. כָּאֲרִים? Dann wäre die Form zwiefach aramäisch: sowohl die Participialform כָּאַר (die im Hebr. nur adjektiv. gebräuchlich ist) als der apokopirte Plur., dessen Vorkommen im Hebr. zwar sowohl von Ges. §. 87 [b] als von Ew. §. 177 [a] (s. zu 2 S. 22, 44) in seltenen Fällen anerkannt wird, aber immer noch sehr streitig ist. Soll כארי als Verb. verstanden werden, so müsste man כֹּאֲרֵי lesen. Die Tradition ist in Betreff dieses Wortes unläugbar eine schwankende. Selbst in uns erhaltenen jüd. Codd. sind die LA כָּאֲרוּ und כָּאֲרִי vertreten. Das Erstere ist sowohl von der Masora zu Num. 24, 9 als von Jakob b. Chajim in der *Masora finalis* als handschr. Chethib bezeugt. Schon das Trg., welches *mordent sicut leo manus et pedes meos* übers., gibt dem alten Schwanken zwischen

[1]) Hupf. ist geneigt, jene masor. Bem. (כָּאֲרִי ב קמצין בתרי לישני) für eine christliche Interpolation zu halten, aber jüdischerseits ist dieser Verdacht bis jetzt nicht ausgesprochen worden, obwohl man sich in allerlei abgeschmackten Erklärungsversuchen jener Bem. (z. B. in der Zeitschrift *Bikkure ha-'Ittim*) ergangen hat.

subst. und verbaler Auffassung des כארי Zeugniss. Die andern alten Uebers. haben ohne Zweifel כארו gelesen. Aquila in der 1. Ausg. seiner Uebers. übersetzte es ᾔσχυναν (von dem wirklich vorkommenden aram. talmudischen כְּאַר = כְּעַר beschmutzen, *part.* כָּאוּר garstig, hässlich), in der 2. Ausg. (wie auch Symm. und Hier. nach der LA *vinxerunt*): sie haben gebunden — eine Wortbed., die sich zwar im Arab. und auch Syr. nachweisen lässt, aber im Hebr. und Jüdisch-Aram. ohne Beleg ist.[1] Dagegen lässt sich gegen die Uebers. der LXX (Pesch. Vulg.) ὤρυξαν nichts Triftiges einwenden, denn 1) wenn man auch kein eignes V. כָּאַר annimmt, so kann כָּאֲרוּ ebenso aus כָּרוּ (כּוּר) = כָּרוּ (כָּרָה) erweitert sein, wie רָאֲמָה Sach. 14, 10 aus רָמָה. Und 2) dass כּוּר und כָּרָה nicht blos ausgraben und eingraben, sondern auch durchgraben bed. können, zeigt ausser dem Deriv. מְכֵרָה (welches mit μάχαιρα von der Wurzel μαχ *maks̒*, *mraks̒* nur zufällig zusammenklingt) derselbe Doppelsinn der Vv. נָקַר, ὀρύσσειν, *fodere* (*hastâ*). Liest man כָּאֲרוּ, so besagt 17[c], auf David bezogen, dass die Feinde ihn festgebohrt oder festgebannt haben, so dass er wehrlos und unentrinnbar ihnen preisgegeben ist. Der erfüllungsgeschichtliche Sinn liegt zu Tage. Dass aber der künftige Christus mörderisch durchbohrt werden wird, ist nicht allein in unserm typisch-proph. Ps. geweissagt, sondern auch Jes. 53, 5., wo er durchstochen (מְחֹלָל) um unserer Sünden willen heisst, und viell. (wenigstens, wie es scheint, nach dem neutest. Verständniss dieser Stelle) Sach. 12, 10., wo Jehova sich selbst als in ihm ἐκκεντηθείς bezeichnet. So möchte also die LA כָּאֲרוּ wohl den Vorzug verdienen, wenigstens gleiches Recht auf Anerkennung mit der jetzigen *recepta* haben, für die Hupf. ausschliessliche Anerkennung fordert. In V. 18 ist אֲסַפֵּר *modus potentialis.* Oben V. 15 sagte er, dass seine Gebeine aus ihren Fugen gerückt seien. So wenig dieses vom Winden vor Angst gemeint sein kann, so wenig ist jenes „ich kann zählen . .“ von Abmagerung vor Kummer gemeint; er kann sie zählen, weil er gewaltsam ausgespannt ist und dadurch alle Knochen hervortreten. In diesem Zustande ist er ein Lustspiel seiner Feinde. הַבִּיט bed. das Richten der Blicke auf etwas, רָאָה בְ das mit Wohlgefallen an etwas haftende Sehen. Zu den über Davids Leidensgeschichte hinausgehenden Zügen kommt V. 19 ein neuer:

---

[1]) Bemerkenswerth mag sein, dass auch Abraham von Zante in seiner gereimten Paraphrase des Psalters גַּם כָּאֲרֵי יָדַי וְרַגְלַי אָסְרוּ umschreibt. Der Mangel eines Verbums ist zu fühlbar. Saadia ergänzt es anders: „sie umringen mich wie ein Löwe, zu zermalmen meine Hände und Füsse.“

sie theilen sich meine Kleider . ., es steht nicht da, dass sie es im Sinne haben zu thun, sie thun es nicht blos in ihrer Vorstellung, sie thun es in Wirklichkeit. Nie ist David dies begegnet, und wenn ihm dergleichen begegnet wäre, so ist es ihm doch nicht in dem buchstäblichen Sinne seiner Worte begegnet, in welchem es Christo begegnet ist. An ihm haben sich 19ᵃ und 19ᵇ, die anscheinend Gleiches mit gewechselten Worten sagen, buchstäblich erfüllt: das Theilen der בְּגָדִים dadurch, dass die Kriegsknechte seine *ἱμάτια* in vier Theile unter sich theilten, das Looswerfen über den לְבוּשׁ dadurch, dass sie den *χιτὼν ἄῤῥαφος* nicht theilten, sondern verloosten Joh. 19, 23 f. לְבוּשׁ ist näml. das Kleid, welches dem Leibe angezogen wird, damit er nicht bloss sei; בְּגָדִים die Gewänder, welche man umnimmt, um sich darein zu hüllen. Es ist mit V. 19 dieses Ps., die Erfüllung angesehen, genau so wie mit Sach. 9, 9 vgl. Mt. 21, 5.; auch da hat die Erfüllung scheinbar Identisches nach beiden Seiten des synonymen Ausdrucks hin verwirklicht.

Mit V. 19 hat die Leidensschilderung ihren Gipfel erreicht, denn das Vertheilen und Verloosen der Kleider setzt den gewissen Tod des Leidenden im Sinne der Feinde voraus. In Str. 8 erneut sich die Bitte, wiederanhebend wie V. 12:

[20] Und du, Jahawâh, bleib nicht ferne!
Meine Stärke, mir zu Hülfe eile!
[21] Entreisse dem Schwerte meine Seele,
Aus Hunde-Tatzen meine Einzige.
[22] Schaffe Heil mir aus Löwen-Rachen
Und aus Büffel-Hörnern — erhörst du mich.

Mit וְאַתָּה concentriren sich die Blicke des Leidenden den vielfältigen Martern gegenüber mit Einem Male auf Jehova. Er nennt ihn אֱיָלוּתִי *n. abstr.* von אֱיָל 88, 5: den Inbegriff von Kraft, gleichsam die Idee oder das Ideal der Kraft. In V. 21 ist חֶרֶב nichts Anderes als was es bed.: Schwert als exemplificirende Benennung der feindlichen Mordwaffen; Sack vergleicht ohne Noth *ῥομφαία* Lc. 2, 35., wo es tropische Bez. herzdurchbohrenden Wehe's ist. In מִיַּד כֶּלֶב ist מִיַּד nicht blos s. v. a. מִן, aber יָד bed. auch nicht geradezu die Tatze (wie כַּף Lev. 11, 27); man sagt: Hand des Löwen u. Bären 1 S. 17, 37., sogar der Flamme Jes. 47, 14. in der allgem. Bed. dessen, was werkzeuglich handelt, packt und bewältigt. Dass aber die Uebers. „Hundetatzen" der Vorstellung gemäss ist, zeigt sich daran, dass beim Löwen vom Maule, bei den Büffeln von den Hörnern (Grundstelle Dt. 33, 17 vgl. Num. 23, 22) die Rede ist. רֵמִים ist nur hier vorkommende kürzere Form für רְאֵמִים 29, 6. Jes. 34, 7. Luther

übers. nach LXX Vulg.: rette mich von den Einhörnern. Dieses Thier *μονοκέρως* scheint existirt zu haben und existirt in Innerafrika viell. noch, obwohl es noch kein Reisender mit eigenen Augen gesehen hat, aber רְאֵם ist wenigstens nicht ausschliesslich Name dieses Thieres, gewöhnlich bed. es den Büffel *bos bubalus*, welcher heerdenweise noch jetzt die Wälder jenseit des Jordans durchstreift. Doch eignet sich unser Ps. schlecht zu naturgeschichtlichen Excursen — wichtiger ist die Frage, was יְחִידָה bed. Jedenfalls ist es, wie das Parallelglied zeigt, eine Benennung der נֶפֶשׁ. Sie findet sich in gleichem Zus. 35, 17. Die LXX übers. beidemal *τὴν μονογενῆ μου*, Vulg. *unicam meam* nach Gen. 22, 2. Richt. 11, 34, die Eine Seele, ausser welcher der Mensch keine zweite hat, das Eine Leben, ausser welchem der Mensch kein zweites zu verlieren hat, oder anders gewendet: Seele oder Leben als das Liebste, Theuerste, wie Homer sagt *φίλον κῆρ* und Plato das Leben *τιμιωτάτη* nennt. Man kann aber auch nach 25, 16. 68, 7 erklären: meine Einsame *solitariam*, die Seele als von Gott und Menschen oder doch von Menschen verlassene und in sich selber vereinsamte. Das Parallelwort נַפְשִׁי und die Analogie von כְּבוֹדִי (= נַפְשִׁי) sprechen eher dafür, dass es ein allgemeiner Seelenname ist; wir entscheiden uns deshalb für die erstere Auffassung und zwar nicht in der zweiten Wendung (יְחִידָה s. v. a. יְדִידָה), sondern in der ersten: die Einzige d. i. nicht doppelt Vorhandene und also Unersetzliche. Das Prät. עֲנִיתָנִי könnte s. v. a. עֲנֵנִי sein, sofern man annimmt, dass es zu Gunsten nachdrücklicher Vorausstellung des מִקַּרְנֵי רֵמִים von seinem *Waw conv.* losgerissenes *perf. consec.* sei (Ew. §. 345 [a]). Aber wahrscheinlicher dünkt mich, dass dem Flehenden inmitten des Flehens die Zuversicht der Erhörung entsteht. So auch Hupf. Erhören von Büffel-Hörnern s. v. a. erhörend von ihnen retten, vgl. das ebenso prägnante עָנָה בְּ 118, 5., aber nach meiner Auslegung (Comm. S. 191) nicht Hebr. 5, 7.

In Gewissheit der Erhörung folgt nun in der 9. Str. das Gelübde des Dankes:

> [23] **Erzählen will ich deinen Namen meinen Brüdern,**
> **Inmitten der Gemeinde dich preisen:**
> [24] **„Jahawâh-Fürchtende, preiset ihn;**
> **„Aller Same Jakobs, ehret ihn**
> **„Und schauert vor ihm, aller Same Israels!“**

Brüder nennt er seine durch Naturbande ihm verbundenen Volksgenossen, aber nicht blos durch Naturbande, sondern, wie das Folgende zeigt: „ihr Jehova-Fürchtigen“, auch durch Geistesbande. קָהָל (von קָהַל = קַל *calare*) ist dem Etymon und der Bed. nach s. v.

a. ἐκκλησία. Der Leidende ist sich der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit seines Leidensgeschickes bewusst. Darum will er das Heil, das ihm widerfahren, mittelst des Worts der Verkündigung zum Gemeingut machen. Die Gemeinde Jehova's oder, was dasselbe, Israels soll das Evangelium seiner Rettung vernehmen. Es folgt V. 24 der Introitus dieser Heilsverkündigung, welche sich an das ganze Israel richtet, so weit es den Gott der Offenbarung fürchtet. גּוּר מִן ist gesteigerter Ausdruck für יָרֵא מִן 33, 8. Das so eingeleitete Evangelium selbst bildet eine besondere tristichische Strophe.

[25] „Denn nicht verschmäht und nicht verabscheut des Leidenden Leiden
„Und nicht verborgen hat er sein Antlitz vor ihm,
„Und als er schrie, hat er auf ihn gehört."

Mit כִּי wird die *materia laudis* eingeführt. עָנִי ist der äusserlich Gebeugte und עָנָו der innerlich sich Beugende; עֱנוּת *constr.* von עֱנוּת das Gebeugtsein, von עָנָה, dem eig. Passionswort, denn auch bei Jesaia 53, 4. 7 heisst der Knecht Jehova's מְעֻנֶּה und נַעֲנֶה, und auch Sacharja 9, 9 führt ihn als עָנִי und נוֹשָׁע ein, die beiden Worte sind eine Abbreviatur der beiden *status*. Falsch übers. LXX. Vulg. Trg. עֱנוּת Geschrei; עָנָה bed. nicht schreien, sondern von einer andern Wurzel, als der, von welcher die Bed. gebeugt sein ausgeht: anheben zu sprechen oder singen (*canere*). Aus dem mit בָּזָה wechselnden שִׁקֵּץ *abominari* für einen Greuel achten sieht man, dass der Leidende Gottes Zorn fühlte, aber er wandelte sich in hülfreiche Liebe; Gott hielt ihm sein Antlitz nicht auf die Länge verborgen, er hörte auf ihn, denn sein Flehen gefiel ihm wohl. Er liess es bis zum Tode mit ihm kommen, aber um sich an ihm, der seine Liebe auch im Todesleiden festhielt, in Liebe zu verherrlichen. שָׁמֵעַ ist nicht Verbaladj., was hier nicht passt, wo von der Einen Thatsache der Errettung die Rede ist, sondern Pausalform für שָׁמַע, wie 34, 7. 18. Jer. 36, 13.

Die Dankespredigt ist nun zu Ende; es folgt ein dankbarer Aufblick zu dem Urheber des Heils, und dieser dankbare Aufblick wird zu proph. Aussichten:

[26] Dir schuld' ich mein Preisen in grosser Gemeinde,
Meine Gelübde werd' ich bezahlen vor ihren Frommen.
[27] Essen sollen Demüthige und sich sättigen,
Preisen Jahawâh die ihm Ergebnen:
„Es labe euer Herz sich auf ewig!"

Dies dass der Leidende so in grosser Gemeinde (40, 10) rühmen und danken kann geht von Jehova aus (מֵאֵת wie 118, 23) oder, wie es 71, 6 ausgedrückt ist, hat in ihm seinen Grund. יְרֵאָיו lässt sich auf קָהָל zurückbeziehen: die der Gemeinde angehörigen Fürch-

tigen d. i. Frommen. Dass das Gelübde-Bezahlen im Sinne Davids ein rein ethischer, kein ritualer Akt sei, braucht man a. u. St. nicht anzunehmen. Gerettet will er die pflichtigen שַׁלְמֵי נֶדֶר bringen, die Opfer des Dankes, die er in Todesnöthen Gotte gelobt hat. Nach vollzogener זְרִיקָה Blutsprengung und הַקְטָרָה Darbringung der Fettstücke auf dem Altar wurde bekanntlich das übrige Fleisch der Schelamim von dem Geber zu fröhlichen Mahlzeiten verwendet, für welche bei dem Thoda-Schelamim-Opfer der Tag der Darbringung bis in die Nacht hinein, bei den Gelübde-Schelamim auch noch der folgende Tag gestattet war (Lev. 7, 15 f.). Die Zuziehung Armer, welche das Gesetz nicht gebietet, ist durch diese Gesetzbestimmungen nahe genug gelegt und durch andere analoge vom zweiten und dritten Zehnten ausdrücklich empfohlen. Darauf bezieht sich V. 27: er will die ענוים die geistlich und äusserlich Armen zu diesem „Essen vor Jehova“ hinzuziehen, es soll ein Mahl werden, für welches sie Gotte danken, der es ihnen durch diesen Geretteten bescheert hat. V. 27 c ist wie der Segenswunsch des Gastgebers an seine oder vielmehr durch ihn Jehova's Gäste: „es lebe euer Herz auf ewig“ d. h. dieses Mahl gewähre euch ewig währende Erquickung. יחי Optativ von חָיָה, hier vom Wiederaufleben des gleichsam gestorbenen (1 S. 25, 37) Herzens in geistlicher Freude. Die Beziehung auf das Schelamim-Ritual, von Hofm. auch jetzt noch (Schriftb. 2, 1, 193) und desgleichen von Hupf. in Abrede gestellt, ist so deutlich als nur möglich. Und nicht minder, dass hier der Segen dargestellt wird, welcher aus dem Heil, das dem Leidenden widerfahren, für alle Heilsempfänglichen und Heilsbegierigen hervorgeht. Aber ebenso deutlich ist, dass dieser Segen in etwas viel Höherem besteht, als in dem materiellen Vortheil, den die Theilnahme am Genusse von Thieropfern gewährt; das Opfer ist geistlich aufgefasst, so dass die Aeusserlichkeit desselben wie zum blosen Bilde seines Wesens depotenzirt ist, es handelt sich um eine geistliche Niessung von geistlichen ewigen Folgen. Wie nahe liegt da der Gedanke an die sacramentliche Eucharistie, in welcher uns der andere David, gleich dem ersten durch Leiden des Todes zum Throne gelangt, der Früchte seines Leidens theilhaft macht!

Wie weit nicht nur die Beschreibung des Leidens des hier Redenden, sondern auch die Beschreibung der Folgen seiner Rettung über die geschichtliche Wirklichkeit Davids hinausreicht, zeigt die Str. 12, dieser langzeilige Schluss, der wie der Säulenstuhl des Ganzen ist:

[28] **Erinnern und bekehren werden sich zu Jahawâh alle Enden der Erde,**
Und sich niederwerfen vor dir alle Sippen der Völker.
[29] **Denn Jahawâh's ist das Königthum und er herrscht unter den Völkern.**
[30] **Essen und sich niederwerfen werden alle Fetten der Erde,**
Vor ihm hinsinken alle Hinabfahrende zum Staub' und ihr Leben nicht fristend.
[31] **Ein Same, ihm dienend, wird zugezählt dem HErrn zum Geschlechte.**
[32] **Sie kommen, verkünden seine Gerechtigkeit künftigem Volke dass er's vollbracht hat.**

Der Leidende erwartet als Frucht der Verkündigung dessen, was Jehova an ihm gethan hat, die Bekehrung aller Völker. Hofm. erkennt diesen Zus. nicht an, Hupf. findet ihn gar zu fantastisch und zweifelt sogar, ob der Ps. urspr. so geschlossen habe — nur die Anerkennung, dass David hier überall aus dem Bewusstsein des Christus heraus redet, reicht den rechten Faden des Verständnisses. Die Heiden werden angesehen als solche, die Jehova's vergessen haben 9, 18; es gibt, wie die Väter zu u. St. bemerken, eine *cognitio Dei naturalis* auch in der Heidenwelt, welche die Predigt von der Rettung dieses Leidenden in ihr Bewusstsein zurückführen wird.[1] Dass dies zukünftig, wird V. 29 aus dem königlichen Anrecht Jehova's an alle Völker begründet. In וּמֹושֵׁל erscheint das Part. ohne bes. Personbezeichnung wie ein drittes zu Prät. u. Fut. geselltes Präsens; das Pron. הוּא liegt darin, ohne dass mans zu ergänzen hat (vgl. 7, 10. 55, 20): *regnans est* = *regnat*. Die Bekehrung der Völker durch jene Predigt wird also Verwirklichung des Reiches Gottes sein. Nun wird wieder des Essens gedacht. Es ist, wie aus V. 27 ersichtlich, ein geistlich sättigendes Essen gemeint und zwar ein durch die grosse Rettungsthat Gottes vermitteltes. Am Schlusse von Ps. 69, wo die Form des rituellen Dankopfers geradezu zerbrochen ist, tritt רָאוּ (V. 33) an die Stelle des אָכְלוּ. Dort ist es das Sehen des dankvoll Gott verherrlichenden Geretteten, welches den Mitgenuss des ihm widerfahrenen Heils vermittelt, hier eine wirkliche Niessung, indem die Dankesfreude sich nicht blos im Worte, sondern in Dankopfermahlweise sich darstellt. In Israel sind die Heilsbegierigen die Geladenen, denn da gilt es die Anerkennung der Grossthat eines schon bekannten Gottes; unter den Heiden aber sind es Menschen der verschiedensten Zustände, die Reichsten und Aermsten, denn da ist es eine unverhofft entgegengebrachte Gnade, die desto dankbarer ergriffen wird. So kostbar wird das Mahl sein,

---

[1]) Augustin *de trin. XIV*, 13: *Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur.*

dass alle דִּשְׁנֵי der Erde es dem irdischen Ueberflusse, in dem sie schwelgen könnten, vorziehen und ob der Gnade und Herrlichkeit, welche der Genuss in sich schliesst, anbetend sich niederwerfen. אָכְלוּ ist *praet. proph.* und וַיִּשְׁתַּחֲווּ *fut. consec.* von der Folge der Theilnahme an dem heiligen Mahle. Den „Fetten, Wohlhäbigen der Erde“ stehen diejenigen entgegen, welche vor Elend und Kummer zum Grabesstaube hinabzufahren im Begriff waren und ihr Leben nicht erhalten konnten (חִיָּה נֶפֶשׁ nicht anders als Ez. 18, 27 vgl. Neh. 9, 6). An die Stelle des Part. יוֹרְדֵי tritt mit וְנַפְשׁוֹ (= וַאֲשֶׁר נַפְשׁוֹ) ein Beziehungssatz, was hier (vgl. 37, 21. 78, 39) nöthig war, weil לֹא nicht vor einem Part. oder Inf. stehen kann: und diejenigen, welche ihr Leben bisher nicht gefristet haben, nicht fristen konnten. Auch diese (und wie dankesvoll gerade sie) sinken in die Kniee, weil sie gewürdigt werden, Gäste an diesem Tische zu sein. Es ist dasselbe grosse Mahl, von welchem Jesaia 25, 6 weissagt und welches er dort gleichsam mit der Musik seiner Worte begleitet. Und was das Evangelium von der grossen Rettungsthat wirkt, geht von Geschlecht zu Geschlecht, es ist ein Werk zum Heil Aller V. 31: „ein Same, der ihm dienen wird, wird zugezählt werden dem Herrn (dem Waltenden) zum Geschlechte.“ Falsch ist die Uebers.: ein Same wird ihm dienen (ein kahler Satz), von dem Herrn wird erzählt werden (eine ungelenke Constr.) dem künftigen Geschlechte (לַדּוֹר = לְדוֹר אַחֲרוֹן 48, 14. 78, 4., hier wenigstens weit härter als 71, 18). Wir verstehen יְסֻפַּר als Metapher vom Census 2 Chr. 2, 16 vgl. Ps. 87, 5 f. und לַדּוֹר nach 24, 6 u. a. St.: es ist die Gründung einer dem so verherrlichten Gotte zugehörigen und dienenden Gemeinde gemeint, יספר bez. die Gnadenaneignung dieser von Seiten Gottes. Was sie, dieses neue Geschlecht, ihrerseits thun, sagt V. 32: „sie werden kommen und verkündigen seine Gerechtigkeit dem Volke das geboren wird, dass er vollführt hat“. LXX gut: λαῷ τῷ τεχθησομένῳ (vgl. 102, 19 עַם נִבְרָא *populus creandus*). צִדְקָתוֹ ist die in der Rettung des grossen Leidenden offenbar gewordene δικαιοσύνη Gottes. Dass er es mit ihm nicht bis zum Tode kommen liess, ohne ihn seinen mörderischen Feinden zu um so grösserer Herrlichkeit zu entrücken, das war göttliche צְדָקָה. Dass er ihn seinen mörderischen Feinden nicht entrückte, ohne es mit ihm bis zum Tode kommen zu lassen — diese Zornseite der göttlichen צְדָקָה, welche in Jes. 53 zu hellem Ausdruck kommt, bleibt hier ausser Betracht, weil der Typus keinen Anknüpfungspunkt dafür bot. Dass der Knecht Jehova's, ehe er das Schelamim-Mahl herrichtet, in welchem er alle Welt der Frucht seines Leidens

theilhaft macht, sich selbst als Ascham opfert und dass die צדקה Gottes auch insofern in seinem Leiden offenbar wird, als er nicht umhin kann, dem Stellvertreter der sündigen Menschheit das von dieser verwirkte Strafleiden zu schmecken zu geben, aber auch nicht umhin kann, das freiwillige Leiden des schlechthin Sündlosen als *λύτρον* der unter den Fluch Verhafteten und als *ἱλασμός* für ihre Sünde anzunehmen — das wird erst später unter andern typischen Verhältnissen Gegenstand prophetischer Offenbarung. Der rathschlussmässige Inhalt des עָשָׂה wird nur nach und nach im A. T. entfaltet. Dieses Eine Wort, mit ähnlicher Prägnanz, wie 52, 11. 37, 5. Jes. 44, 23., die Hinausführung des Heilswerks besagend, welches präfigurativ sich an David darstellt, fasst alles in sich. Es vergleicht sich dem לַעֲשׂוֹת Gen. 2, 3 am Schlusse der Schöpfungsgeschichte. Es ist das letzte Wort des Ps., wie *τετέλεσται* das letzte Wort des Gekreuzigten. Dass Gott hinausgeführt was er vorhatte, als er den Sohn Isai's und den Sohn David's zum Mittler seines Heilswerkes salbte, dass er es hinausgeführt, indem er jenen durch Leiden zum Throne führte und für diesen das Kreuz zur Stiege gen Himmel machte, das ist der Inhalt des vor- und erfüllungsgeschichtlichen Evangeliums, der von Geschlecht zu Geschlecht gehenden göttlichen Predigt.

PSALM XXIII.

Die Anordnung könnte nicht sinniger sein, als dass nun auf den Ps., der von einem grossen der Menschheit zugerichteten Gnadenmahle redet, ein Ps. folgt, der Jehova preist als Hirten und Wirth der Seinen, denn das ist der Doppelged. des Psalmisten: *comparat Deum pastori et se oviculae, hospiti et se convivae lautissime tractato* (Bak.). Ist David der Verf., was zu bezweifeln kein Grund vorhanden, als etwa spitzfindiges und hellseherisches Belieben: so stammt dieser Ps. aus der absalomischen Empörungszeit, und das bestätigt sich auch von allen Seiten. Er ist wie die Ausführung von 4, 8., und auch 3, 7 klingt hier wieder. Er berührt sich aber nicht allein mit diesem Psalmenpaar jener Zeit, sondern auch mit anderen ihr angehörigen Ps., wie 27, 4 und bes. 63, welcher von mir lange irrthümlich aus der saulischen Zeit hergeleitet worden, in der That aber damals gedichtet worden ist, als David mit seinen Getreuen sich über den Kidron und Oelberg hinüber in die Einöden der Wüste Juda zurückgezogen hatte, wohin ihm Husai die Nachricht gab, die ihn zu schleunigster Ueberschreitung des Jordans bestimmte. Es ist

allen diesen Ps. eigen, dass sich David in ihnen nach dem Hause Jehova's wie nach der eigentlichen Heimath seines Herzens zurücksehnt und dass alle seine Wünsche sich in dem Wunsche concentriren, im Hause Jehova's, an dem er mit der ganzen Liebe seines Herzens hängt, wieder heimisch zu werden. Lassen wir also dieses mailich frische, tiefgründig zarte Lied seinem wahren Verf., mit dessen damaligem Darben und Umherirren es so schön zusammenstimmt. Mit Sommer kann ich, obwohl im Prinzip der Strophik einverstanden, auch hier in dessen Anwendung nicht zusammengehen. Es sind zwei sechszeilige Str. mit kurzer Schlusszeile, wobei man sich (wie auch Jes. 16, 9. 10) der antiken sapphischen Strophe erinnert, und eine vierzeilige Str., die aus so ganz kurzen mit längeren gemischt ist.

[1] Jahawâh mein Hirt, nicht leid' ich Mangel.
[2] Auf grünen Auen lagert er mich,
An ruhevollen Wassern gängelt er mich.
[3] Meine Seele labt er,
Leitet mich auf rechten Steigen —
Ob seines Namens.

Es ist unmöglich, sagt Philo (*de agricult.*) mit Bezug auf diesen Ps., dass denjenigen etwas fehle, die unter dem himmlischen Hirten stehen. Jehova heisst hier so als der immergleiche gnädige Versorger und Führer der Seinen. Die spätere Prophetie verkündigt die sichtbare Parusie dieses Hirten Jes. 40, 11. Ez. 34. 37 u. a. Ist sie geschehen, so findet das ה' רֹעִי aus Menschenmunde das trauliche Echo: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Wer Jehova den Alles habenden hat, der hat Alles, es mangelt ihm nicht, näml. כָּל־טוֹב was irgend gut an sich und für ihn wäre 34, 11. 84, 12. נְאוֹת דֶּשֶׁא sind Weideplätze frischen zarten weichen Grüns, wo sichs gemächlich liegt und Ruhe und Genuss sich verbinden; נָאָה (נָוָה) ist seiner Grundbed. nach (s. Fürsts HW) ein Ruhe-, Weil-, Wohnort, spec. die Oase d. i. Wiesengegend der Wüste. מֵי מְנוּחוֹת sind Wasser, wo der Müde den anmuthigsten Ruheplatz findet (*plur. superlat.*) und zugleich sich erfrischen kann. Dazu passt נִהֵל als ein (nach dem Arab. zu schliessen) vom Führen der Heerde zum Tränkort, wie הִרְבִּיץ vom Ruhenlassen, bes. in der Mittagszeit Hohesl. 1, 7., übliches Hirtenwort, vgl. ὁδηγεῖν Apok. 7, 17., wo von der vollendeten jenseitigen Wirklichkeit des hier Gerühmten die Rede ist. שׁוֹבֵב נֶפֶשׁ (sonst הֵשִׁיב) bed. die gleichsam entflohene Seele wiederbringen, so dass sie wieder zu sich selbst kommt, also neu beleben, laben. Er labt die Seele, indem er sie seines Schutzes vergewissert, unter dem sie sicher ruhen kann, und indem er ihr Kräfte des Lebens zu

schmecken gibt, welche sie trösten und stärken. מַעְגְּלֵי־צֶדֶק sind Geleise, die in gerader gottgefälliger Richtung zum rechten gottgewollten Ziele führen. הִנְחָה statt נָחָה 77, 21 mit verstärkter Activbed. (Ew. §. 122[c]): angelegentlich führen, wie 143, 10. Er erquickt die Seele in Dürre und Hitze der Anfechtung und Trübsal, er führt sie sonder Gefährde und Irrung und zwar לְמַעַן שְׁמוֹ. Der Grund davon liegt nicht in meinem Verdienst, sondern in seinem Namen. Er hat sich als den Gnädigen offenbart und als solcher will er sich auch an meiner Bedürftigkeit bewähren und verherrlichen. In V. 3 ist das Bild des Hirten schon so mit der versinnbildeten Wirklichkeit verschmolzen, dass diese vorwiegt. In V. 4 wird es aufgegeben, und in V. 5 verwandelt es sich in ein anderes.

> [4] **Wandl' ich auch im Todesschattenthale,**
> **Nicht fürcht' ich Böses, denn du bist bei mir,**
> **Dein Stab und Stecken — die trösten mich.**
> [5] **Du deckest mir den Tisch trotz meiner Gegner,**
> **Ueberschüttest mit Oel mein Haupt,**
> **Mein Becher ist Fülle.**

Jehova hat auch hier noch Stab und Stecken eines Hirten, aber der S. erscheint nicht mehr als Schäflein, das gehütet wird, sondern als Wanderer, der auf Stab und Stecken, die Jehova ihm dargereicht, sich stützend getrosten Muths ist. Die Zusammenstellung שִׁבְטְךָ וּמִשְׁעַנְתֶּךָ kommt ebendaher, dass der Hirtenstab Jehova's (Mich. 7, 14), indem er ihm dem Wandernden darreicht, zu dessen Stütze wird; das zweite Wort ist die nähere Erklärung des ersten. Selbst dann, wenn er durch todesschattenfinstre, also höllenfinstre Thalschlucht wandert, wo Ueberfall und Unfälle aller Art ihn bedrohen, fürchtet er kein Unglück. Das N. צלמות ist viell. urspr. kein Compos., sondern von einem V. צלם (aus צל weitergebildet) umschatten, umdunkeln nach d. F. עַבְדוּת gebildet, aber צַלְמָוֶת ausgesprochen bed. es Todesschatten als Benennung des schauerlichsten Dunkels (z. B. eines Schachtes Iob 28, 3), bes. des Dunkels, wie es sich in einer menschenleeren wilden monotonen Einöde fühlbar macht Jer. 2, 6., und so, als aus צֵל (Constr. von צֵל wie z. B. in בְּצַלְאֵל) und מָוֶת zusammengesetzt, mag das Wort frühzeitig gefasst worden sein[1]. Nachdem in V. 4 das Bild vom Hirten erblichen, tritt das vom Wirthe in den Vordergrund. Die Feinde müssen zusehn, wie Jehova seinem Gaste reichlich aufträgt, ihn mit Wohlge-

[1]) s. darüber mein *Jesurun* p. 203 und vgl. damit, was p. 232 *ss.* über die Häufung zusammengesetzter Appellativa im jüngeren und vulgären Semitismus gesagt ist.

rüchen wie bei fröhlichem stattlichem Mahle übergiesst (92, 11) und ihm bis zum Ueberströmen voll einschenkt. Es ist damit nicht nothwendig eitel geistlicher Segen in himmlischen Gütern gemeint: der vor Absalom flüchtige und von der Masse des Volkes verlassene König war mit seiner Schaar auch äusserlich in Gefahr, von Mangel aufgerieben zu werden, es ist also auch zuströmender Ueberfluss täglichen Brotes gemeint, aber auch dieser, geistlich angesehen, als himmlische Gabe, und so dass die leibliche Sättigung und Erfrischung und Erquickung nur die Aussenseite gleichzeitiger inwendiger Erfahrungen ist. נֶגֶד ist wie 31, 20 gemeint: so dass meine Widersacher zu ihrem Aerger ruhig zusehen müssen. רְוָיָה statt eines Adj.: mein Becher ist überreichlich voll, oder auch, wenn כּוֹסִי metonymisch gefasst wird, in eigentlicher Substantivbed.: mein Becher d. i. dessen Inhalt ist überströmende Fülle.

Die auf solche Gnadenführung und Gnadenspendung begründeten Hoffnungen der Schlussstr. setzen ausser Zweifel, dass David jetzt verfolgt und von Zion, wo er neben Jehova thronte, verjagt ist:

> [6] **Nur Glück und Gnade werden mich verfolgen**
> **All meine Lebenstage,**
> **Und wieder wohnen werd' ich im Hause Jahawâh's**
> **In Zeitenlänge.**

Feinde verfolgen ihn jetzt, aber nur (*nihil nisi* wie 39, 6. 12. 139, 11) Glück und Gnade wird ihn verfolgen und also seine jetzigen Verfolger aus dem Felde schlagen. Der Ausdruck ist sonderbar und sonst beispiellos; „sie werden mir folgen, mich begleiten" (Olsh.) thut ihm kein Genüge. Wie gute Geister wird Jehova טוֹב und חֶסֶד entsenden, Davids Feinde zu überholen und ihn gegen diese zu ihrer Beschämung zu decken, und zwar lebenslang (*acc.* der Währung). Wir brauchen nun, bei unserer zeitgeschichtlichen Auffassung des Ps., weder uns einzureden, dass וְשַׁבְתִּי s. v. a. וְיָשַׁבְתִּי sei (was syntaktisch nicht passt, formell unerhört ist und durch 27, 4 nicht, wie Hupf. meint, entschieden, sondern widerlegt wird), noch dass es s. v. a. יָשַׁבְתִּי. Beispiel einer solchen Aphäresis ist allerdings תַּתָּה 2 S. 22, 41., aber der Volkssprache angehörig, nicht שׁוֹב Jer. 42, 10., welches nicht, wie Hitz. meint, aus יָשׁוֹב verkürzt, obwohl viell. aus diesem corrumpirt, so aber wie es lautet *redeundo* = *rursus* zu übers. ist. Wir haben vielmehr eine *constr. praegnans* vor uns: „und ich werde wiederkehren (*perf. consec.*) im Hause Jehova's" d. i. wieder zurückgekehrt im Hause Jehova's wohnen. An und für sich könnte וְשַׁבְתִּי בְּ auch bed. *et revertam ad* (vgl. Hos. 12, 7), wie

עָלָה בְ 24, 3 *adscendere ad* (*in*). Aber die beigefügte Angabe der Dauer לְאֹרֶךְ יָמִים (wie 93, 5. Thren. 5, 20) spricht dafür, dass בְ mit dem in ושׁבתי als Selbstfolge enthaltenen וישׁבתי zusammenzudenken ist. Jenes Schlusswort bed. nicht blos: so lange ich lebe, sondern in lange Zukunft; es ist im Gegens. zu kurzer Drangsal Ausdruck weithin ins Unabsehbare sich erstreckenden Bestandes.

PSALM XXIV.

Sehnsucht nach dem Hause Jehova's auf Zion sprach Ps. 23 aus; den Einzug Jehova's in Zion und die rechte Beschaffenheit des mit ihm Einziehenden besingt Ps. 24., damals gedichtet, als die Bundeslade von Kirjath Jearim nach dem Zionsberge gebracht wurde, wo sie David in einem eigens dazu erbauten Zelte aufstellen liess 2 S. 6, 17 vgl. 11, 11. 1 K. 1, 39., während das mosaische Stiftszelt zu Davids Zeiten in Gibeon blieb 1 Chr. 21, 29. 16, 39 und erst später mit seinen Geräthschaften im Tempel Salomo's niedergelegt ward 1 K. 8, 4. Aehnlich ist Ps. 15. Aber nur die 1. Hälfte unseres Ps. V. 1—6 ist das Seitenstück dazu und es gebricht ihr nichts an vollendeter Selbstständigkeit. Deshalb theilt Ew. unsern Ps. in zwei verschiedenzeitige, obwohl altdavidische Lieder: das bei Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion gesungene Siegeslied 24, 7—10 und ein dieses epochemachende Begebniss voraussetzendes reines Lehrlied 24, 1—6. Allerdings liegt es bei diesem Ps. nahe (weit näher als bei Ps. 19), ihn für zwei zu Einem verbundene Lieder zu halten, und diese Ansicht ist auch nicht ohne Wahrheit. Es ist, wie wir sehen werden, ein Doppel-Psalm. Dem überschriftlichen לדוד מזמור fügt LXX *τῆς μιᾶς σαββάτου*[1] hinzu. Dieser Zusatz, wonach dieser Ps. ein Sonntagspsalm war, bestätigt sich durch die talmudische Ueberlieferung (*b. Thamid extr.*, *Rosch ha-Schana* 31[a], *Sofrim c.* 18), wonach im Tempel Sonntags Ps. 24, Montags Ps. 48, Dienstags Ps. 82, Mittwochs Ps. 94, Donnerstags Ps. 81, Freitags Ps. 93, Sabbats Ps. 92 gesungen wurde[2]. In der zweiten der citirten Talmudstellen sucht R. Akiba mit Bezug auf die Schöpfungsgeschichte die Gründe dieser Auswahl zu bestimmen.

---

[1]) Die Londoner Papyrus-Fragmente des Psalters bei Tischendorf *Monum.* I, 247 lesen *ΤΗ ΜΙΑ ΤΩΝ ΣΑΒΒΑΤΩΝ.*

[2]) Diese Ps. wurden לנסכים angestimmt d. i. während die Priester das Weinopfer darbrachten; den jedesmaligen מזמור של יום als Anhang des Morgengebetes zu sprechen ist noch immer jüd. Brauch, obwohl unverbindlicher.

Der Gesammtged. des Ps. ist dieser: Jehova, welcher Schöpfer und Herr des Erdkreises ist und zu dessen würdiger und gesegneter Anbetung Heiligkeit der Gesinnung und des Lebens erforderlich ist, er der herrliche und allgewaltige König, werde jetzt ehrfurchtsvoll empfangen. Beide Theile haben in Jehova's Einzug in Zion Anlass und Ziel. Vielleicht gelingt es uns, in folgender Darstellung ihres ohne Zweifel antiphonischen Charakters den Sinn des Dichters zu treffen.

A) Der Aufgangs-Psalm (unten am Zionsberge).

Chor des Festzugs.

[1] Jahawâh's ist die Erd' und ihre Fülle,
Erdkreis und Wohnende darauf.
[2] Denn Er, auf Meere hat er sie gegründet
Und über Strömen stellte er sie fest.

Eine Stimme.

[3] Wer darf besteigen den Berg Jahawâh's,
Und wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?

Eine andere.

[4] Der schuldloser Hände und reines Herzens,
Wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele
Und nicht schwört zu Betruge —

Chor.

[5] Wird Segen hinnehmen von Jahawâh
Und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils.
[6] Das ist das Geschlecht der Trachtenden nach ihm,
Der dein Antlitz Suchenden — Jakob.

(Forte)

Jehova, dessen Gnadenthron jetzt auf Zion sich niederlässt, hat nicht, wie die Götter der Heiden, ein begrenztes Herrschaftsgebiet, sein Majestätsrecht befasst die Erde und ihre Fülle (50, 12. 89, 12) d. i. alles was nur immer sich auf ihr und in ihr befindet[1]. Denn Er הוא ist Eigner der Erdwelt, weil ihr Schöpfer. Er hat sie auf Meere[2]

[1]) Paulus begründet 1 Cor. 10, 26 mit diesem V. (vgl. 50, 12), dass ein Christ (abgesehen von Liebesrücksicht auf Schwache) alles was auf dem Fleischmarkt verkauft werde, ohne sich drum zu kümmern, ob es im Götzentempel gewesen oder nicht, geniessen dürfe. Mit denselben Worten dieses Ps. antwortete Basilius dem arianisch-gesinnten Kaiser Valens, als er ihm Verbannung drohte. Und ein talm. Lehrer leitet daraus die Pflicht des Tischgebets ab: wer ohne Danksagung geniesst ist wie einer der sich an קדשי שמים vergreift: erst das Gebet vermittelt das Recht des Genusses *b. Berachoth* 35ª.

[2]) In der Zeit der vorreformatorischen Barbarei las man statt *super maria* gern *super Maria* (s. Selneckers Comm.).

d. i. den Ocean und seine Strömungen ῥέεθρα gegründet, denn die Wasser waren eher als das Festland und dieses ist auf Gottes Allmachtswort aus jenen aufgetaucht, so dass also das über den Meeresspiegel sich erhebende Festland, das ja auch in seinem Innern תְּהוֹם רַבָּה (Gen. 7, 11) birgt, Wasser wie zu seiner Basis hat (136, 6). Hierauf erhebt sich die Frage: wer darf besteigen den Berg Jehova's und oben an Seiner h. Stätte stehen? Die Futt. haben modale Bed.: wer kann es getrost thun, wie muss der beschaffen sein, den Jehova in seine Gemeinschaft aufnimmt und dessen Anbetung er sich gefallen lässt. Antwort: er muss sein ein Schuldloser in seinem Handeln und ein Lauterer in Gesinnung, ein solcher der nicht erhebt zu Eitlem seine Seele, (לְ) נָשָׂא נֶפֶשׁ אֶל seine Seele 25, 1 oder sein Sehnen und Streben auf etwas richten Dt. 24, 15. Spr. 19, 18. Hos. 4, 8. Das Keri נַפְשִׁי, welches sich kaum durch Jer. 51, 14 vertheidigen lässt (נַפְשִׁי statt שְׁמִי Ex. 20, 7), ist auch als Keri unsicher; das Verhältniss von Keri und Chethib wird hie und da umgekehrt, und nach andern Angaben ist נַפְשׁוֹ mit ואו קטיעא *Waw infractum* zu schreiben (s. Nurzi), immerhin aber bleibt auch schon die Möglichkeit dieses Keri (vertreten von Abulwalid, Kimchi, Sohar u. a.) psychologisch merkwürdig (Psychol. S. 175). In V. 5 wird (ähnlich wie am Schlusse von Ps. 15) mit andern Worten gesagt, ein solcher sei der Würdige, nach dem V. 3 gefragt ward. Ein solcher wird Segen davontragen seitens Jehova's und Gerechtigkeit vom Gotte seines Heils (25, 5. 27, 9). Gerechtigkeit d. i. Gottgemässheit und Gottgefälligkeit erscheint hier als eine Gabe, in welchem Sinne es mit יֶשַׁע wechselt (z. B. 132, 9. 16), Gott verähnlicht einen solchen sich selber, verklärt ihn (neutest. ausgedrückt) in sein Bild. In V. 6 wird die Antwort noch einmal mit näherem Bezug auf die Frage summarisch zusammengefasst: dies (d. i. die so Beschaffenen und so Begnadigten) sind die wahre Gemeinde Jehova's, der Israel Gottes. דּוֹר wie 14, 5. 73, 15. 112, 2.; מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ wie 27, 8., zweiter von דּוֹר abhängiger Gen. Die Aussage geht hier am Schlusse in Gebetsanrede über. Und יַעֲקֹב ist summatives Prädicat: kurz diese sind Jakob nicht blos nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste und also in Wahrheit (Jes. 44, 2 vgl. Röm. 9, 6. Gal. 6, 16). Mit LXX Pesch. אלהי יעקב zu lesen (Ew. Olsh. Hupf.) ist unnöthig. Das complexe Prädicat concentrirt sich wohlverständlich in dem Einen יעקב. Und hier steigert sich die Musik; der erste Theil des Doppel-Psalms verhallt in dem Spiele der levitisch-priesterlichen Instrumente, denn die

Bundeslade wurde eingebracht בְּכָל־עֵז וּבְשִׁירִים, wie 2 S. 6, 5 (vgl. 14) zu lesen ist.

B) Der Eingangs-Psalm (oben vor der Zionsburg).

Chor des Festzugs.

[7] Hebt auf, ihre Thore, eure Häupter,
Und erhebt euch, ihr Urzeit-Pforten,
Dass einziehe der König der Hehre.

Eine Stimme wie von den Thoren.

[8] Wer ist denn der König der Hehre?

Chor.

Jahawâh ein Gewaltiger und ein Held,
Jahawâh ein Held im Kriege.
[9] Hebt auf, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebet die Urzeit-Pforten,
Dass einziehe der König der Hehre.

Wie von den Thoren.

[10] Wer ist er denn, der König der Hehre?

Chor.

Jahawâh der Heerschaaren,
Der ist der König der Hehre.

(Forte)

Der Festzug ist nun oben an den Thoren der Zionsburg angekommen (nicht des Tempels, wie Hupf. zu Ungunst des לדוד annimmt). Es ergeht an sie der Aufruf, sich der Würde des einziehenden Herrn gemäss, dem sie zu niedrig und winzig sind, zu erweitern. Sich freuend der hohen Ehre, der sie gewürdigt werden, sollen sie die Häupter erheben (Iob 10, 15. Sach. 2, 4) d. i. ihre Oberschwellen emporrichten; weit und hoch sollen sich die פִּתְחֵי עוֹלָם aufthun; ewige Pforten heissen die in die graue Vorzeit (עוֹלָם wie z. B. Gen. 49, 26. Jes. 58, 12), die Zeit der Jebusiter, ja Melchisedeks zurückreichenden Portale, durch welche jetzt der König einziehen will, dessen ganzes Wesen und Thun Glorie ist[1]. Dieser zieht ein, indem

---

[1]) והנשאו hat vor dem Anfangsbuchstaben *Tiphcha initiale (Dechî)* und nach genauer Lesung statt des *Gaja (Metheg)* unter dem *Nun* das in gewissen Fällen an die Stelle des *Gaja* tretende *Munach.* Man sehe z. B. Spr. 2, 12. Hier wie dort beginnt das mit *Dechî* versehene Wort mit *Schebâ.* Ein Beispiel des anderen Falls, in welchem *Munach* statt *Gaja* eintritt, ist בחצצרות 98, 6., wo in der Hahnschen Ausg. die richtige LA wenigstens als Variante bemerkt ist. Auch hier vor dem Anfangsbuchstaben *Dechî* und statt des *Gaja* in offener Sylbe vor *Schebâ mobile* jenes *Munach.* Ich wüsste Niemanden, der über diese Erscheinung besseren Aufschluss gegeben, als S. Baer in seinem hebr. Schriftchen über die sogen. metrische

die h. Lade einzieht, denn über dieser thront er in offenbarer Gegenwart, sie trägt seinen שֵׁם d. i. sein kundbar und dadurch nennbar gewordenes Wesen (2 S. 6, 2): Jehova und die Lade sind wie sacramentlich beisammen (Num. 10, 35 f.). Da hallt dem Festzuge gleichsam von den Thoren die Frage entgegen, wer denn dieser glorreiche König sei, und sie beschreiben ihn näher: es ist der Heldengott, durch den Israel bisher immer gesiegt und durch den es auch den Jebusitern diesen Zion mit dem Schwerte entwunden hat. Die adj. Steigerungsform עִזּוּז nur noch Jes. 43, 17.; גִּבּוֹר מִלְחָמָה Zurückdeutung auf Ex. 15, 3. So sollen die Thore Zions ihre Häupter denn erheben und, wie nun hier nach der bekannten Sitte, Kehrverse und kehrversartige Wiederholungen leise abzuwandeln, gesagt wird, erheben d. i. hoch und weit aufthun die urzeitigen Pforten oder Flügelthüren. Die Thore Zions, die nur grosse Herren durch sich einziehen zu lassen gewohnten, fragen aber noch einmal. Die Häufung der Pronomm. (wie Jer. 30, 21) macht diese ihre zweite Frage dringlicher. Die Antwort lautet: „Jehova Zebaoth, der ist der (jetzt seinen Einzug haltende) König der Ehre". ה׳ צְבָאוֹת ist der in der Königszeit Israels üblich gewordene eigentliche Königsname Jehova's. צְבָאוֹת ist von ה׳ regierter Gen. nach Ges. §. 114 Anm. 2. Ausser dieser Verbindung mit dem Namen Gottes nur von menschlichen Kriegsschaaren vorkommend, gewinnt es in ihr von selbst die durch Erlebnisse und Aussagen wie Gen. 32, 2 f. Dt. 33, 2. Richt. 5, 20 vorbereitete Beziehung auf Engel und Sterne, welche 103, 21. 148, 2 Jehova's Heere צְבָאָיו heissen; seine Heere bestehen aus himmlischen Helden Jo. 4, 11 und aus den auf dem Himmelsplan wie in Schlachtordnung stehenden Sternen Jes. 40, 26. Es ist also der über zahlreiche, für Menschen zahllose und unüberwindliche überirdische Gewalten gebietende Herrscher, welcher Einlass begehrt. Da schweigen die Thore und öffnen sich und Jehova, thronend auf der Bundeslade zwischen den Cheruben, zieht in Zion ein.

In das Gesangbuch Israels aufgenommen, wurde dieser Ps. mit Absehn von seinem urspr. Anlasse und Zwecke ein alttest. Adventslied zu Ehren des zu seinem Tempel kommenden Herrn Mal. 3, 1 und in dem neutest. Bewusstsein tritt an die Stelle der ersten Parusie die zweite, die herrliche Offenbarung Christi in der Welt zur

Accentuation S. 19 f., wo auch beiläufig (was sich eigentlich von selbst versteht) bemerkt wird, dass in der Cantillation aller jener mit *Dechî* und *Munach* zugleich versehenen Worte dieses jenem vorausgeht z. B. in *hinnâsĕû* wird *nâ* mit *Munach* und *û* als die Tonsylbe mit *Dechî* gesungen.

schliesslichen Einnahme seines Reiches; weshalb Luther פִּתְחֵי עוֹלָם die „Thüren in der Welt“ übers. hat, was nach grammatisch-historischer Auslegung unmöglich, da עוֹלָם die Bed. Welt erst in dem zwischen Abschluss des alttest. Kanons und der neutest. Zeit fortgebildeten Hebraismus gewonnen hat.

PSALM XXV.

Eine Frage, ähnlich der Frage: wer darf besteigen den Berg Jehova's? welche Ps. 24 stellte, wirft Ps. 25 auf: wer ist der Mann, der Jehova fürchtet? V. 12., um sie mit schönen und grossen Verheissungen zu beantworten. Es ist ein still zuversichtliches Gebet um Hülfe wider die Feinde und um Gottes unterweisende sündenvergebende und leitende Gnade, ohne besonderen zeitgeschichtlichen Hintergrund und ohne sonderliches individuelles Gepräge — einer der 9 alphabetischen Ps. der Gesammtsammlung, das Seitenstück zu Ps. 34., mit dem er auch in manchen Sonderbarkeiten des akrostichischen Baues zusammenstimmt; denn beide Ps. haben keine ו-Strophe, sie laufen in den Anfängen des מ, ע und פ I einander in Sach' und Klang parallel und beide haben nach durchgeführtem Alphabet noch eine mit פ II beginnende Schlussstrophe correspondirenden Inhalts. Diese Sonderbarkeiten sprechen für Einheit des Verf. David für diesen zu halten hindert uns die alphabetische Anordnung nicht, wie wir zu Ps. 9 gezeigt haben. David ist es, der die Psalmendichtung auf den Gipfel poetisch-musikalischer Technik gebracht hat. Warum sollte sein erfinderischer Geist nicht auch die alphabetische Form in den Formenreichthum aufgenommen haben, den seine Ps. entfalten? Was Cicero von ihr sagt *est magis artis et diligentiae, quam incitationis et motus* passt zwar auf unsern Ps., dessen Gebetsgedanken einander in nur lockeren Zusammenhängen wie stossseufzerartig folgen, nicht aber auf die tieferregten stromgleich sich ergiessenden Klagelieder Jeremia's. Sie ist für den wahren Dichter so wenig eine Gedankenfessel, als der Reim. Man denke an Sedulius' schönes *A solis ortus cardine* und Philipp Nicolai's „Wie schön leucht uns der Morgenstern“. Gerade dieser alphabetische Ps. ist für die Kirche von jeher ein Springquell geistlicher Lieblingsgedanken geworden; V. 6 desselben (*reminiscere miserationum tuarum*) hat dem Sonntag Reminiscere und V. 15 (*oculi mei semper ad Dominum*) dem Sonntag Oculi den Namen gegeben. Luther nahm ihn in die Kirchenagende als Gebet für Sterbende nach Empfang

des h. Abendmahls auf, und aus V. 1 ist Selneckers liebliches Sterbelied „Allein nach dir, Herr Jesu Christ“ erwachsen. Einen Ps. von solcher Triebkraft kann die alphabetische Form Davids nicht unwerth machen.

Er beginnt mit einem Tristich, welches א und ב zugleich vertritt und zwar nach der Sitte, dem Anfange eine stärkere akrostichische Färbung zu geben, als dem Folgenden, jenes dreimal, dieses ein- oder zweimal:

[1] Auf dich, Jahawâh, meine Seele richt' ich.
[2] Ach Gott, bei dir beharr' ich, werde nicht zu schanden,
Aufjauchzen werden meine mir Verfeindeten nicht.

Man könnte auch annehmen, der Ps. beginne V. 1 monostichisch und V. 2 sei die Str. ב, indem אֱלֹהַי nach Art der Interjectionen bei den griech. Tragikern z. B. ᾤμοι nicht zum Verse gerechnet sei. Hitz. und Ew. ziehen es gar zu V. 1., Olsh. streicht es, Hupf. ist geneigt, בך אלהי umzusetzen. Aber wahrscheinlicher dünkt mich, dass die Str. א und ב in Eine verschlungen sind. Hülfsbedürftig und voll Heilsverlangen erhebt er seine Seele zu Jehova (86, 4. 143, 8); sein Ich, welches die Seele an sich hat, gibt ihr die Richtung empor zu Gott, seinem Gott, in dem er gläubig ruht und sich sicher weiss. Die beiden אַל besagen was er nicht zu erleben wünscht und zugleich nicht zu erleben zuversichtlich hofft. לִי lässt sich sowohl nach 27, 2. 71, 10 zu אֹיְבַי als nach 30, 2. 35, 19. 24. 38, 17 u. a. St. zu יַעַלְצוּ construiren; wahrsch. steht es hier, ohne dass sich scheiden lässt, in Doppelbeziehung.

[3] Gewiss wird keiner der dein harrt zuschanden,
Zuschanden werden die grundlos Untreuen.

Was der S. für sich hofft, folgert er aus dem was die Gläubigen insgemein zu hoffen haben: *ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει* Röm. 5, 5. Die Gläubigen heissen קֹוֶיךָ (קֹוֶה *part.* zu קִוָּה, wie דֹּבֵר zu דִּבֶּר); die Hoffnung ist das hell und unverrückt in die Zukunft ausschauende Auge des Glaubens. Entgegengesetzt sind die Treubrüchigen an Gott (119, 158. A. S. Th. *οἱ ἀποστατοῦντες*) und zwar, wie es nicht anders sein kann, aus grundlosen Gründen, aus leeren nichtswürdigen Vorwänden. Seine zuvorkommende Treue verurtheilt alle Untreue als schwarzen Undank.

[4] Deine Wege, Jahawâh, thu mir kund,
Deine Pfade lehre mich.

Um die Wege zu erkennen, die er nach Gottes Vorschrift zu gehen hat (18, 22), damit er dem Geschicke der Abtrünnigen ent-

gehe, bedarf er der erleuchtenden Gnade, aber nicht allein das, auch der leitenden:

[5] **Handleite mich in deiner Wahrheit und lehre mich,**
Denn du bist der Gott meines Heils,
Auf dich hoff' ich fort und fort.

Wandel in der Wahrheit (26, 3. 86, 11) ist nicht möglich ohne göttliche Leitung, denn die Wahrheit ist Gottes, ohne Gott in sie eindringen und in ihr leben und weben ist ein Widerspruch in sich selber. Darum bittet der S. ὁδήγησόν με ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου (LXX *A*, wogegen *B* ἐπὶ τὴν . . vgl. Joh. 16, 13). Das erste לַמְּדֵנִי ist von Unterweisung über die Wege Gottes, dieses zweite von Weisung auf denselben gemeint. So bittet er, denn sein Heil kommt von Jehova, ja Jehova ist es selber, er hofft nicht dies oder jenes, er hofft Jehoven den ganzen Tag d. i. unaufhörlich, denn alles Hoffenswerthe, alles Sehnsuchtstillende ist in Ihm beschlossen: alle Gnade aber, die von Ihm ausgeht, hat zu ihrer Basis sein Erbarmen mit den Sündern:

[6] **Sei eingedenk deiner Erbarmungen, Jahawâh, und Gnaden,**
Denn sie sind von Urzeit her.

Mit כִּי (*nam*, nicht *quod*) begründet sich das bittende *reminiscere.* Es ist nichts Neues und Absonderliches, was der S. erbittet, Gottes Erbarmen und Gnadenerweise sind in ihrer Bethätigung so alt als Ohnmacht und Sünde der Menschen, in ihren Rathschlüssen ewig und also auch die Bürgschaft ewiger Dauer in sich tragend (100, 5. 103, 17). Dieses mitleidige Erbarmen, diese Gnaden, die seine Sünden weit überwiegen, erbittet er sich:

[7] **Halt meine Jugendsünden und Frevel in Gedächtniss nicht,**
Nach deiner Gnade gedenke mein du
Von wegen deiner Huld, Jahawâh!

Möge Jehova nicht gedenken (ihm entgelten lassend) der Jugendfehle, zu denen ihn jugendliche Sinnenlust und Unbesonnenheit fortgerissen, und nicht der Frevel, durch die er auch noch in reiferem bedachtsamerem Alter die göttliche Gnade auf Muthwillen gezogen, vielmehr sein Andenken ihm zuwenden gemäss seiner Gnade. טוּב ist nicht Gottes Güte als Eigenschaft, sondern wie 31, 20. Hos. 3, 5 die Fülle des denen, die ihm sich zuwenden, verheissenen und aufbehaltenen Guten, das er auch zu spenden bereit ist:

[8] **Treuherzig und gerad ist Jahawâh,**
Drum unterweist er Sünder im rechten Wege.

Das בְּ bei הוֹרָה (mit ausgeworfener d. i. ausgestreckter Hand zurechtweisen) bez. wie 32, 8. Spr. 4, 11 den Weg d. i. den rechten

(Iob 31, 7) als Bereich und Gegenstand des Unterrichts. Gott lässt sich zu Sündern herab, sie auf den Weg, der zum Leben führet, zurückzubringen und sie ihn gehen zu lehren, denn er ist טוֹב־וְיָשָׁר gütig und gerade, Wohlthun ist seine Freude und sein Bezeigen, wenn man nicht seinen Zorn herausfordert (18, 27[b]), eitel aufrichtiges Wohlmeinen.

[9] Im Rechtthun giebt er Demüthigen Anleitung
Und lehret Demüthige seinen Weg.

Das בְּ bei הִדְרִיךְ (V. 5. 107, 7. 119, 35) bez. nicht sowohl den Gegenstand, als den Ort der Leitung; demgemäss ist מִשְׁפָּט hier das Recht inwiefern es gegangen d. i. ausgeübt wird. Auf dieser Bahn leitet er, diesen von ihm gewollten, ihm gefälligen Weg lehrt er עֲנָוִים die geistlich Armen, die nach göttlicher Erfüllung ihres Mangels sich sehnen. Den Selbstgerechten, Selbstgenugsamen würde er sich ja wider Willen aufdringen müssen. Er will lernbegierige Schüler, und wie lohnt ers denen, die das Gelernte bewahren!

[10] Kurzhin Jahawâh's Pfade sind Gnad' und Wahrheit
Wahrenden seinen Bund und seine Zeugnisse.

Es sind die Pfade gemeint, die seine Heilsordnung vorzeichnet und die er die Einzelnen führet. Diese sind חֶסֶד, denn der Menschen Heil ist ihr Ziel, und אֱמֶת, denn sie bestätigen mit jedem Schritte die Zuverlässigkeit seiner Verheissungen. Gnade ist ihr *A* und Wahrheit ihr *Ω*. Vom Erfüllungsstandpunkt Joh. 1, 17 angesehen ist das Verhältniss Gottes zu den Menschen völlige Selbsthingabe herablassender unverdienter Liebe und vollkommene Verwirklichung des in Wort und Vorbild verheissenen Heiles, *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια.* Aber nur die seinen Bund und seine Zeugnisse halten, werden solcher Gnade und Wahrheit theilhaftig. Untergebung unter die Pädagogie seiner Führungen ist die Bedingung. Dem S. ist Jehova's Name, der in Gnade und Wahrheit sich entfaltet, theuer. Auf ihn gründet er, der Unwürdige, seine Bitte um Sündenvergebung:

[11] Lass ob deines Namens Vergebung finden meine Schuld,
Denn gross ist sie.

Mit „lassen" zu übers. war um so zulässiger, als סָלַח לְ Vergebung angedeihen lassen bed. Das mit Nachdruck vorausgestellte לְמַעַן שִׁמְךָ ist s. v. a. möge es geschehn um deines Namens willen; an das dem Sinne nach darin liegende יְהִי schliesst sich das *perf. consec.* Ew. §. 344[b]. רַב sowohl von qualitativer als numerischer (Num. 22, 3. 2 Chr. 20, 25) Grösse, hier wie Gen. 18, 20. Jo. 4, 13 im ersteren Sinne. Eine schwere Sündenlast liegt auf ihm. Er bittet dass Gott um seines gnadenreich offenbar gewordnen Wesens

willen ihn entlaste (כִּי denn, nicht: obgleich). Und wie er diese Bitte hier erneuert, so stützt er sie nun auch aufs neue, näml. auf das dem Gottesfürchtigen verheissene Heil.

[12] Mann voll Furcht Jahawâh's, wer immer das ist,
Unterweisen wird er den im Wege rechter Wahl.

Die Frage: *quisnam est vir*, ähnlich wie 34, 13. 107, 43. Jes. 50, 10., wird nur aufgeworfen, um den Mann nach den Verheissungen zu charakterisiren, die sich an ihm erfüllen; sie vertritt einen Relativsatz mit *quisquis*, wonach ich übers. habe. Das relativische יִבְחָר (vgl. Jes. 48, 17) liesse sich auch auf Gott bez.: an dem Er Wohlgefallen hat (LXX), aber Parallelen wie 119, 30. 173 sprechen für die Uebers.: den er erwählen soll.

[13] Nächtigen wird seine Seel' in Gutem
Und sein Same das Land besitzen.

Das V. לִין (לוּן), wahrsch. s. v. a. לִיל (von לַיִל) bed. nächtigen d. i. über Nacht verweilen, herbergen; Gutes d. i. innerliches und äusserliches Wohlergehen wird wie der Ort der Einkehr und Geborgenheit eines solchen sein. Und wie es seiner eignen Seele (נַפְשׁוֹ) wohlgeht, so wird seinen Nachkommen sich erfüllen, was den Patriarchen und dem aus Aegypten erlösten Israel verheissen war: Besitznahme des Landes oder, wie diese Verheissung im N. T. lautet, der Erde Mt. 5, 5 (vgl. Ps. 37, 11) Apok. 5, 10. Auch hier liesse sich אֶרֶץ „Erde" übers.; denn ist die Erde Jehova's 24, 1., so wird er einst die ihren unrechtmässigen Herren entrissene denen geben, die ihn mit allem was er ist und hat den Ihrigen nennen. Am besten „Land", aber mit weitestem verschwimmendem Horizonte.

[14] Sein Innerstes erschliesst Jahawâh ihn Fürchtenden
Und seinen Bund lässt er sie wissen.

Falsch übers. LXX κραταίωμα (= יְסוֹד), A. nach der im späteren Hebraismus üblichen Bed. ἀπόῤῥητον u. Theod. μυστήριον, Symm. richtig nach der Grundbed. (von סוד *sedere, considere*) ὁμιλία, eig. Beisammensitz (*consessus*), dann vertraulicher Umgang 55, 15., wo man sich frei ausspricht und die Heimlichkeiten mittheilt Iob 19, 19. 29, 4[1]. So hier: er erschliesst sich rückhaltlos, theilt sich vertrau-

[1]) Indess ist diese etym. Auffassung des סוד nicht über allen Zweifel erhaben. Hupf. erinnert daran, dass *sawâd ul-kulb* und verwandte Ausdrücke im Arab. den schwarzen Punkt d. i. die innerste Mitte des Herzens bez. und dass ساود III *clanculum in aurem loqui* bed. Aber beides führt auf Vermittelungen der üblichen Bed. des סוד, welche dem Hebr. fremd sind. Denn die Benennung des Schwarzen mit *aswad*, *sawâd* geht auf die Wurzel سود mit der Grundbed. dicht, fest, gedrungen s. (machen) zurück, die schwarze Farbe heisst so als die für das Auge

lich mit Denen die ihn fürchten, vgl. die Lehnstelle Spr. 3, 32 und ein Beispiel für die Sache Gen. 18, 17. In 11[b] ist der Inf. mit לְ nach Ges. §. 132 Anm. 1., wie Jes. 38, 20., Ausdruck des *fut. periphr.: foedus suum notum facturus est iis*, die Wortstellung wie Dan. 2, 16. 18. 4, 15., הוֹדִיעַ von Verschaffung innerlichster sehender und schmeckender Erfahrung. Hitz. u. A. falsch: sein Bund wird ihnen, sie zu verständigen. So absolut ist das Hi. auch 2 S. 7, 21 nicht gemeint. בְּרִיתוֹ ist Obj., von dem Verheissungsinhalte des Bundes Jehova's und dessen Bundestreue gemeint. Der S. kehrt nun zurück dahin von wo er ausgegangen: seine Seele ist verlänglich zu Jehova gewendet:

[15] Empor zu Jahawâh sind stetig meine Augen,
Denn Er wird entwinden dem Netze meine Füsse.

Wer seine Augen stetiglich auf Gott gerichtet hält (141, 8. 123, 1), der ist in beständiger Gebetsstimmung, die nicht unerwiedert bleiben kann. *Oculi mei ad te* — sagt Cassiodor — *oculi ergo tui vicissim ad me; respice in me, ut suspicio in te.* Gott wird ihn aus dem Netze verwickelter Lebensverhältnisse, in das er nicht ohne eigne Schuld verstrickt ist, frei machen (31, 5).

[16] Passe auf mich und sei hold mir,
Denn einsam und unglücklich bin ich.

Die Uebers. „passe auf mich" ist nicht schön, aber auch nicht falsch, denn פָּנָה אֶל bez. aufmerkende theilnehmende Zukehr 86, 16. Lev. 26, 9 (LXX ἐπιβλέψω). Nach Gottes Zukehr und Zuneigung verlangt er, denn die Menschen stellen sich ihm fremd und stossen ihn ab. יָחִיד ist der Einzige, der keinen Genossen hat, also der Vereinzelte, Vereinsamte. עָנִי אָנִי alliterirt viell. nicht ohne Absicht. Er steht allein und wem könnt' er sein Leid ausschütten, sein Innerstes enthüllen? Gotte allein!

---

dichteste und undurchdringlichste (Fl.), das Hebr. bietet zu dieser Vermittelung des Begriffs des Dichtdunkeln, da auch für הכל (הלך, s. oben zu 10, 8) der Sprachgebrauch uns im Stiche lässt, keine sichere Analogie, zumal in der Wurzel סר, die im Hebr. keine Farbenbedeutung aufweist. Und was *sâwada* (ساود III) betrifft, so bed. dies nach der richtigen Bem. des türkischen Kamus zunächst sich dicht andrängen, daher ebensowohl = سَارَّ *clam cum aliquo locutus est*, als *dolose et astute egit adversus aliquem*, als *plantas nimis breves et paucas labiis decerpere studuit*, mit dem Acc. der Pflanzen (Fl.), auch das liegt dem hebr. Sprachgebrauch ferner. Möglich aber ist, dass סוֹד von סוד = יָסַד (arab. وسد eig. er hat festgelegt) urspr., wie سِرّ (Geheimniss = Festmachung, vgl. aram. שְׁרִירָא), *firmatio et offirmatio* das fest und unzugänglich Gemachte bed.

[17] Zwangsale haben sich über mein Herz verbreitet,
Aus meinen Beängstigungen führ' heraus mich!

Dadurch dass man sonst sagt הִרְחִיב לֵב das Herz weiten d. i. von Beengniss befreien, ihm Luft machen (119, 32. 2 Cor. 6, 11), darf man sich nicht bestimmen lassen, mit fast allen Neuern imperativisch הַרְחֵב oder הַרְחִיב (n. d. F. Jer. 17, 18) zu lesen und das ו zu 17ᵇ zu ziehen. הִרְחִיב bed. weit machen und, indem die Handlung im Bereiche des handelnden Subj. verbleibt (z. B. הֶאֱלִיף sich zu Tausenden mehren, הֶאֱרִיךְ in die Länge dauern Ges. §. 53, 2), s. v. a. sich erweitern, an Umfang zunehmen, vgl. Thren. 2, 13 „gross wie das Meer ist dein Unfall". Richtig Bakius: *fecerunt latitudinem quaquaversum undiquaque, sumta metaphora ab aquis subito per omnes campos se diffundentibus*, die Herzensangst hat ihn als eine Wolkenbrust plötzlich überschwemmt. Aehnlich auch LXX Pesch. Trg. Theod. Kimchi. Erst 17ᵇ folgt die Bitte; 17ᵃ ist ihre vorausgeschickte Motivirung.

[18] Rücksicht nimm auf mein Leid und Ungemach,
Und gewähr Vergebung all meinen Sünden.
[19] Rücksicht nimm auf meine Feinde, dass sie viel
Und mit rücksichtslosem Hass mich hassen.

Statt Einer ר-Str. sind das zwei, dagegen fehlt ק, weshalb Ew., weil die alphabet. Ordnung so sehr nicht gestört sein dürfe, קְרָה oder קַדֵּם statt רְאֵה lesen will, aber um hebr. Text zu corrigiren, muss man besser hebr. stylisiren. Schon LXX hat zweimal ἴδε und die zwei רְאֵה stehen auch in sinniger Wechselbeziehung. Der S. bittet um ein zwiefaches Sehen Jehova's, um seinem innern und äussern Leiden Einhalt zu thun. Für sich selbst fleht er um Gnade für Recht und seinen Feinden gegenüber um die Gnade des Rechts. נָשָׂא לְ bed. Wegnahme, Vergebung angedeihn lassen (syn. סָלַח לְ). כִּי bed. *quod* wie Gen. 1, 4. שִׂנְאַת חָמָס ist Hass, der von Unbill und auf Unbill ausgeht. Ob 19ᵇ noch unter dem Regimen des כי steht oder nicht, ist gleichgültig.

[20] Schirme meine Seele und reiss mich heraus,
Nicht werde ich zu schanden, denn in dich berg' ich mich.

Von Gott erwartet er Bewahrung und Rettung und wie könnt' er in seiner Erwartung beschämt werden, da er vor seinen Sünden und seinen Feinden seine Seele in ihn hineinbirgt. In ihm geborgen ist er getrost. Wenn er nur in ihm bleibt, braucht er nicht zu zagen.

[21] Treu und Redlichkeit mögen mich behüten,
Denn ich hoff auf dich.

Rückhaltlos lautere, den ganzen Menschen erfüllende, nicht blos halbirte und heuchlerische Frömmigkeit (s. zu 26, 1) heisst תֹּם, und nach Gottes Willen sich richtende, unverrückt auf Gott gerichtete Redlichkeit יֹשֶׁר — diese zwei Tugenden wünscht er sich zu Hüterinnen, sie sollen ihn nicht aus den Augen lassen, dass er sich ihnen nicht entziehe (vgl. dasselbe von חֶסֶד und אֱמֶת 40, 12. Spr. 20, 28). Er darf das für sich in Anspruch nehmen, denn der Augpunkt seiner Hoffnung ist ja Gott, von dem תם und ישר wie gute Engel ausgehn.

In der Schlussstr. פII erweitert sich die Bitte zur Fürbitte für ganz Israel, denn der S. fühlt sich als Glied am Leibe der Gemeinde, die schon in Davids Zeit nicht blos durch Feinde von aussen, sondern auch durch Feinde in ihrer Mitte bedrängt war:

[22] Frei mache, Elohim, Israel
Aus allen seinen Drangsalen.

Darin dass פְּדֵה eig. zerlösen, abtrennen eine entscheidende Durchbrechung der Bande, eine gänzliche Wandlung der Gebundenheit besagt, mag das „plötzlich" seine Entschuldigung finden. An sich veranlasst V. 22 nicht zu der Muthmassung, dass es ein liturgischer Zusatz aus dem Exile sei (vgl., wenn nicht 14, 7., doch 28, 9). Nur dass mit V. 21 das Alphabet geschlossen ist, scheint diesen V. zu einem Anhängsel zu stempeln. Aber auch Ps. 34 schliesst mit einem solchen überzähligen פ, und eins schützt das andere als ursprünglichen Bestandtheil. Dieses Schluss-פ gehört zu den mancherlei Räthseln, welche uns die alphab. Ps. aufgeben. Möglich, dass das erste פ das *P* und das zweite das *Ph* vertritt, denn 25, 16. 34, 17 folgen auf consonantischen und 25, 22. 34, 23 auf vocalischen Auslaut.

PSALM XXVI.

Es sind gleiche mit gleichen Worten ausgedrückte Gedanken, welche die Einfassung von Ps. 25 und 26 bilden. Dort wie hier das Selbstzeugniss des Gottvertrauens (בָּטַחְתִּי 25, 2. 26, 1), dort wie hier aus bedrängter Lage heraus der Ruf nach Befreiung (פְּדֵה 25, 22. 26, 11) und Hulderweisung (חָנֵּנִי 26, 11. 25, 16) und dazwischen noch einige andere hervorstechende Berührungen (26, 11. 25, 21; 26, 3. 25, 5) — Anlässe genug, diese zwei Ps. geschwisterlich zu verbinden. Aber in Ps. 26 fehlt die mit dem Selbstzeugnisse der Frömmigkeit Hand in Hand gehende Selbstanschuldigung, jenes dem

neutest. Bewusstsein so entsprechende Sündenbekenntniss, welches in Ps. 25 sich dreimal wiederholt; die Schroffheit des Gegensatzes, in welchem sich der S. zu seinen hier näher beschriebenen Feinden befindet, lässt es zu einer solchen Selbstanklage nicht kommen. Die Beschreibung passt auf die Absalomiten. Es sind Heuchler, welche jetzt, wo sie in den treulosen Blutrath gewilligt, sich selbst entlarvt haben und durch Bestechung dem neuen Herrn gewonnen sind, denn Absalom hatte das Herz der Männer Israels gestohlen 2 S. 15, 6. David wollte damals die Bundeslade auf seine Flucht nicht mitnehmen, sondern sprach: Werde ich Gnade finden in den Augen Jehova's, so wird er mich zurückbringen und sie sehen lassen und seine Wohnung 2 S. 15, 25. Diese Hoffnung spricht sich als Sehnsucht auch in diesem Ps. aus und besiegelt seine Abkunft aus der absalomischen Empörungszeit.

David fleht als Verfolgter um Rechtserweisung und Rettung und gründet diese Bitte in Str. 1 auf sein Verhältniss zu Gott:

[1] Schaff Recht mir, Jahawâh, denn ich, in Teuherzigkeit ging ich hin
Und auf Jahawâh vertraut' ich ohne Wanken.
[2] Prüfe mich, Jahawâh, und untersuche mich,
O schmelze meine Nieren und mein Herz.
[3] Denn deine Gnade haben meine Augen vor sich,
Und ich wandele in deiner Wahrheit.

Da שָׁפַט im Allgem. jemandem durch richterliches Erkenntniss zuerkennen und zutheilen was ihm gebührt bed., so gewinnt es im Gegens. zu ungerechten Widersachern den Sinn declarativer und thatsächlicher Vindication des gekränkten Rechts (z. B. Jes. 1, 17), wonach שָׁפְטֵנִי (7, 9. 35, 24 vgl. 43, 1) sprich mir Recht oder schaffe mir Recht bed. Die Prät. des begründenden Doppelsatzes bez. nach wie vor Geschehendes. תֹּם (syn. תָּמִים, welches aber kein Suff. annimmt) ist, wie aus Gen. 20, 5 f. 1 K. 22, 34 ersichtlich, gänzliche Freiheit von sündlicher Intention, gänzliche Faltenlosigkeit, Lauterkeit, Einfalt, syn. *ἀκακία* u. *ἁπλότης* (aber nicht *τελειότης*), gründend in glaubenszuversichtlichem wankellosem Hangen an Gott, also in *πίστις*. לֹא אֶמְעָד ist adverbialischer Umstandssatz: ohne zu wanken, unerschütterlich (vgl. 21, 8). David erklärt sich nicht selbstgerechterweise für sittlich vollkommen, er beruft sich nur auf die von der Sünde abgewandte, Gotte zugewandte Grundrichtung seines Innersten. Auch ist V. 2 nicht sowohl Aufforderung, dass sich Gott von seiner Unschuld überzeuge, als vielmehr Bitte, seinen Gemüthszustand zu prüfen und wenn es nicht so sei, wie es ihm bewusst ist, dies ihm klar zu machen (139, 23 f.). בָּחַן von Prüfung nicht durch

Trübsal, sondern durch Tiefblick ins Innerste (11, 5. 17, 3); נִסָּה nicht von Versuchung, sondern Untersuchung, die allerdings zugleich Erprobung ist; צָרַף (verw. שָׂרַף) ist das technische Wort von Erprobung des Goldes mittelst Schmelzung (12, 7. 66, 10), das Chethib lautet צְרוֹפָה nach Jes. 32, 11 vgl. die Chethib Richt. 9, 8. 12. 1 S. 28, 8.; die Lesung צְרוּפָה (Hgst.) gibt eine *contradictio in adjecto*, denn was man schon faktisch hat, um das braucht man nicht erst zu bitten. Die Nieren sind Sitz der Affekte, das Herz der Heerd des geistig-seelischen Gesammtlebens. Mit V. 3 sagt er, wie getrost er sich in Gottes Licht stelle. Seine Gnade ist sein beständiges Augenmerk, seine stete geistliche Augenlust, und in Gottes Wahrheit geht er einher. הִתְהַלֵּךְ bez. das Sich-ergehen in einem bestimmten Bereiche, versch. von הָלַךְ dem Gehen in unbestimmte Weite, beides, wie hellen. περιπατεῖν, auch vom sittlichen Wandel. חֶסֶד ist die zu den Geschöpfen, bes. den Sündern (25, 7), in unverdienter freier Mittheilung des Guten sich herablassende göttliche Liebe, אֱמֶת die Wahrhaftigkeit und Treue, mit welcher Gott die heilige Liebesbestimmung seines Willens in unfehlbarer Beständigkeit durchführt, hier aber nicht in eigenschaftlichem, sondern sachlichem Sinne von dem Inbegriff seiner unfehlbaren Offenbarungen, insbes. seiner Gnadenverheissungen (19, 10. 119, 142). Die Sprache sittlichen Selbstbewusstseins, die wir hier vernehmen, lautet so wenig gesetzlich äusserlich, als die Iobs. Nichtsdestoweniger hat Hupf. Recht, wenn er sie einerseits zwar gegen den Vorwurf pharisäischer Selbstgerechtigkeit in Schutz nimmt, andererseits aber als mit der alttest. Schranke behaftet ansieht. Der Abgrund menschlicher Sünde enthüllt sich gleichen Schrittes mit dem göttlicher Gnade. Der Kampf des Fleisches und des Geistes ist im A. T., dessen Grundcharakter geheiligte Natürlichkeit ist, noch nicht entfesselt. Diejenige Sündenerkenntniss, welche in Verzweiflung umschlagen müsste, wenn nicht das Gottesblut auf Golgotha und der in die adamitische Natur hineingewirkte neue Lebensanfang der Verzweiflung wehrten, ist noch nicht vorhanden.

In Str. 2 gründet David seine Bitte auf sein Verhältniss zu den Leuten dieser Welt:

[4] Ich setze mich nicht zu gewissenlosen Menschen
Und mit Gleissnern komm' ich nicht zusammen.
[5] Ich hasse Böswilliger Versammlung
Und bei Gottlosen sitz' ich nicht.

Die Prätt. von dem was seinerseits von jeher geschah, die Futt.

von dem was er nun und nimmermehr thun wird. מְתֵי שָׁוְא (Iob 11, 11 vgl. 31, 5 parall. מִרְמָה) sind „nicht-reelle“ Leute, aber in tieferem Sinne, als wir dieses Wort zu gebrauchen pflegen; שָׁוְא ist der Gegens. der Erfülltheit von Gott und dem Guten, welches das sittlich Reale ist, die chaotische Leere der Gottentfremdung, das schaurige Nein, in welches der Mensch das gottgesetzte Ja seines Wesens verkehrt, die mit dem Lug der Verstellung (12, 3) übertünchte Unwahrheit und also Nichtigkeit. נַעֲלָמִים Verhüllte sind solche, welche ihre Schlechtigkeit und tückischen Pläne heimlich zu halten und heuchlerisch zu maskiren wissen, dieselben welche im nachbibl. Hebräisch צְבוּעִים Gefärbte (vgl. ἀνυπόκριτος Lth.: „ungefärbt“) genannt werden. בּוֹא *seq.* עִם (אֵת Spr. 22, 24) mit jem. verkehren. מְרֵעַ (von רָעַע böse s.) der Böses im Schilde führt und ins Werk setzt. רָשָׁע ist der Gottlose, der, weil los von Gott, von der Sünde leidenschaftlich umgetrieben wird.

In Str. 3 motivirt David seine Bitte mit seiner Liebe zu Gottes Heiligthum, von dem er jetzt ohne seine Schuld fern ist:

[6] Ich wasch' in Unschuld meine Hände,
Und möchte umkreisen deinen Altar, Jahawâh,
[7] Laut zu singen mit dankender Stimme
Und zu erzählen alle deine Wunder.
[8] Jahawâh, ich liebe die Wohnstätte deines Hauses
Und den Ort der Niederlassung deiner Herrlichkeit.

Mit אֶרְחַץ sagt er was er getrost thun kann und mit וַאֲסֹבְבָה was er gern thun möchte — eine gewöhnliche klimaktische Aufeinanderfolge der beiden Futurformen Hohesl. 7, 12. Jes. 1, 24. 5, 19 u. ö. Er kann in Unschuld (בְּ nicht der Materie, sondern des ebendamit zu bezeugenden Zustandes) seine Hände waschen — eine nicht ungebräuchliche sinnbildliche Handlung (Dt. 21, 6 vgl. Mt. 27 24), hier aber nur redebildliches Bekenntniss des Unschuldbewusstseins, in dieser Form (vgl. 73, 13) dadurch nahe gelegt, dass sich zu der Vorstellung des Altars die des vor dem Dienste sich waschenden Priesters (Ex. 30, 20 f.) gesellt. Unmöglich kann ואסבבה histor. Tempus sein, das Waw hat ja Patach, nicht Kamez (s. zu 3, 6). Wohl aber könnte es an sich imperfektisch *et circumibam* bed. 73, 16. Iob 30, 26. Jes. 43, 28 vgl. Richt. 6, 9. Aber auch das ist hier nicht möglich, da es nicht in der erforderlichen normirenden Tempusfolge steht; denn die vorausgeg. Futt. sind nicht gleich Imperfekten, vielmehr haben Prätt. u. Futt. V. 1—5., nur mit verschied. Ausgangspunkten der Vorstellung, präsentischen Sinn, weshalb auch Hupfelds Auffassung: „ich will waschen . . dass ich umgebe . .“ sich

nicht empfiehlt, obwohl der Cohortativ zuweilen Ausdruck des Zweckes und der Absicht ist z. B. 1 Sam. 17, 44. Ges. §. 128, 1. Das rechte Verständniss der Situation des Ps. kommt auch hier dem syntaktischen zu Statten. Der nächstliegende optat. Sinn des Cohortativs, der auch den Gesetzen des Parall. nicht widerstreitet, passt vortrefflich, wie auch Olsh. erklärt: „und so möge ich denn (besser: und ich möchte) als einer, der dessen nicht unwürdig ist, deinen Altar umkreisen dürfen". Im eigentlichen Sinne durfte David das nicht, denn er war weder Priester noch Levit, aber die Priester und Leviten sind ja nur stellvertretende Repräsentanten des Volks und was sie nach Gott hingekehrt thun, das thun sie im Namen des Volks und jeder Einzelne thut es in ihnen, denn ganz Israel ist ein Priester-Reich; es kann nicht befremden, wenn das priesterliche Bewusstsein des Nicht-Leviten, wie hier Davids, sich auch priesterlichen Ausdruck giebt. Auch in V. 7 geht der Ausdruck des Wunsches über die rituelle Möglichkeit hinaus. Dass David in nächster Nähe des Altars sich singend vernehmen lässt, ist innerhalb der mosaischen Gottesdienstordnung nicht wohl denkbar. Es ist aber, als ob er es selber thäte, wenn er den musicirenden levitisch-priesterlichen Chören Lieder in den Mund gibt, die er dichten will, wenn Gott die vielen Wunderthaten, durch die er sich schon verherrlicht, durch seine Rettung aus der durch Absalom bereiteten Drangsal gekrönt hat. Möglich dass לַשְׁמִעַ (Form wie Jes. 23, 11 = לְהַשְׁמִיעַ) so objektlos wie 1 Chr. 15, 19. 2 Chr. 5, 13 gebraucht ist: laut zu singen mit Dankens-Stimme; möglich aber auch, dass nach der RA שָׁמַע בְּקוֹל (auf die Stimme hören, sie anhören) und nach Ez. 27, 30 mit Hupf. בקול selbst für das Obj. zu halten ist: vernehmen zu lassen Dankens-Stimme, was ich vorziehe. Der ganzen Gemeinde will er den lauten Dank, den er in Gebet und Lied darbringt, zu hören geben. Diese seine Sehnsucht nach dem Heiligthum Jehova's quillt aus seiner Liebe zu demselben, der Stätte, wo seine auf Erden offenbare und zwar in Gnaden offenbare Doxa ihren Centralsitz hat. מָעוֹן ist wie arab. *ma'ân* = *menzil* (nach dem Kamus) Niederlassungsort, Wohnort, Behausung [1].

[1]) Irrigerweise gibt Hupf. dem Worte die Grundbed. Zuflucht (Obdach); das arab. *ma'ân* hat nichts mit عان *med. Waw* zu thun (wovon die Derivata, welche *auxilium*, *praesidium* u. dgl. bed.), sondern ist von عان *med. Je* abgeleitet, wie entscheidend daraus hervorgeht, dass die arab. Grammatiker ihm die Grundbed. „Sehort" geben, s. *Hariri ed. Sacy p.* ٢٠ (Comm.) und die einer Handschr. entnommene Bem. im franz. Comm. der 2. Pariser Ausg.: „Es ist die Form *maf'al*

Erst jetzt in Str. 4 legt sich nun die in שָׁפְטֵנִי V. 1 zusammengedrängte Bitte auseinander:

> [9] **Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele**
> **Und mit Blutschulden-Männern mein Leben,**
> [10] **In deren Händen Greuel ist**
> **Und deren Rechte sich gefüllt mit Bestechung,**
> [11] **Während ich in Treuherzigkeit hinging —**
> **Befreie mich und begnadige mich!**

Er bittet, dass ihn Gott nicht in Gemeinschaft des Ergehens mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden (Hgst.). Dieselbe Bitte 28, 3. אַנְשֵׁי דָמִים (*ἄνθρωποι αἱμάτων* Sir. 31, 25) sind Männer, deren ganzes Brüten und Handeln in Todeshass aufgeht und auf Tod des Gehassten ausgeht und auch schon mannigfach mit Blut befleckt ist. זִמָּה bed. nicht Plänespinnen, Ränkeschmieden. Es bed. zuweilen Vorhaben und insbes. schlimmes Vorhaben, aber nirgends Intrigue. Es hat hier seine herrschende Bed. Schandthat, Bubenstück, Abschaum des Lasterhaften, urspr. wahrsch. eine recht geflissentlich begangene raffinirte Sünde, übrigens durch den Sprachgebrauch zum Ausdruck äusserster Verruchtheit gestempelt. Sie haben זִמָּה in ihren Händen d. i. sie gehen damit um, es ist ihre Hantirung und ihre Rechte, die das Recht handhaben sollte — David hat die Obern seines Volkes im Auge — ist angefüllt (מָֽלְאָה, nicht מְלֵאָה) von fluchwürdiger (Dt. 27, 25) Bestechung zur Verurtheilung der Unschuld. So sind seine Feinde und so handelten sie, während er arglos, sich nichts Böses versehend, in gewohnter Biederkeit dahin ging, so dass er nun um so freudigeren Gewissens Gott um richterliches Einschreiten zu seinen Gunsten bitten kann.

In dem Schluss-Distich geht diese Bitte in erhörungsgewisses Frohlocken über:

> [12] **Mein Fuss ist zu stehn gekommen auf weitem Plan,**
> **In Gemeindechören preis' ich Jahawâh.**

Bisher wie in tiefe unwegsame Schluchten eingeengt fühlt er

(*n. loci*) von *'âna*, Impf. *ja'înu*, Inf. *'ain* d. h. er hat sich irgendwo eingestellt, so dass er in Sicht (in den Bereich des Sehens) gelangt ist. Der Sinn von *elma'ân* ist: der Ort, wo viele Augen sind [besser der Kamus: der Ort, auf dem das Auge als auf dem Gegenstande des Sehens ruht]; später ist es von jedem Orte gewöhnlich geworden". Man sagt demgemäss arab. *hum minca bima'ân-in* sie sind von dir aus an einem Sehorte d. h. an einem Orte, wo du sie von dem deinigen aus sehen kannst; für das Sprachgefühl der Araber gehörte also *ma'ân* unwidersprechlich zu dem Stamme عان *med. Je.* Fl.

sich schon jetzt als ein auf weithin übersehbarer heiterer Ebene (vgl. בַּמֶּרְחָב 31, 9) Fussender d. i. Geretteter, der nun seinen dankbaren Lobpreis Jehova's mit dem Gesange der feiernden Gemeinde verschmelzt. LXX übers. ungenügend: ἐν ἐκκλησίαις. מַקְהֵלִים (Fem. 68, 27) sind Chöre. Unseres Wissens, sagt Tholuck (S. XXIX), spricht das A. T. nirgends von gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Gesängen des Volkes. Aber solche Stellen, wie diese, deuten doch deutlich auf Gemeindechorgesang hin. Wie wollte man במקהלים sonst verstehen? Es kann doch nicht gleichbed. mit בְּקָהָל 22, 26 sein.

Das Strophenschema des Ps. ist, wie sich herausgestellt, 6. 4. 6. 6. 6. 2. Es ist als ob der Dichter ein Hexastich zerpflückt und auf Mitte und Schluss vertheilt hätte.

PSALM XXVII.

Dieselbe Sehnsucht nach Zion klingt uns aus Ps. 27 entgegen. Lebenslang in der Nähe des Hauses Jehova's zu bleiben, ist hier seine einzige Bitte und dass er da noch, errettet von seinen Feinden, Jehoven Dankopfer darbringen werde, ist seine zuversichtliche Aussicht. Der הֵיכָל Gottes des Königs ist zur Zeit noch ein אֹהֶל, welches aber wegen des darin Thronenden mit demselben Rechte היכל heisst, mit welchem der von Ezechiel geschaute היכל in Erinnerung an die mosaische Stiftungszeit אהל genannt wird Ez. 41, 1. Getrennt vom Heiligthume, verlassen von den nächsten Angehörigen, verklagt von falschen Zeugen befindet sich der S. in Kriegsgefahr, aber ebenso getrost in Gott, wie 3, 7., wo er sagt: „Nicht fürcht' ich mich vor Myriaden Volks, welche sich wider mich gelagert". Die Physiognomie der absalomischen Zeit ist unverkennbar. Von dem ganzen Ps. gilt dies jedoch nur, wenn die zweite Hälfte V. 7 ff. in das Licht der ersten V. 1—6 gestellt wird, wozu man berechtigt ist, da nicht blos die erste, sondern auch die zweite Hälfte sich mit Ps. 26 (letztere bes. auch mit Ps. 25) verwandt zeigt. Auch ist es nicht wahrsch., dass einem Ps. dieser Zeit der Bestandtheil der an Gott gerichteten Bitte ganz fehlen sollte. Diese beginnt aber erst V. 7.

In der 1. Str. spricht sich getroster Glaubensmuth aus. Es ist ein Hexastich im Cäsurenschema:

[1] Jahawâh ist mein Licht und Heil, vor wem fürchten?
Jahawâh meines Lebens Schutzwehr, vor wem bangen?
[2] Wenn anrücken wider mich Boshafte, mein Fleisch zu fressen:

Gegner und Verfeindete mir — die sind gewankt und gefallen.
[3] Wenn Heerlager wider mich lagern, nicht verzagt mein Herz,
Wenn sich erhebt wider mich Krieg, trotz dem bin wohlgemuth ich.

Mag Finsterniss über ihn hereinbrechen, Finsterniss der Nacht, Finsterniss der Trübsal, Finsterniss der Anfechtung: Jehova ist sein Licht und wenn er in Ihm ist, ist er im Lichte und scheint ihm eine Sonne, welche nicht untergeht und keine Verfinsterung erleidet; dieser schöne unendlich tiefe Gottesname אוֹרִי findet sich nur hier, nur בָא אוֹרֵךְ Jes. 60, 1 vgl. *φῶς ἐλήλυθα* Joh. 12, 46 lässt sich vergleichen. Neben אוֹרִי steht יִשְׁעִי nicht als bildloser Ausdruck neben dem bildlichen, denn dass Gott Licht ist, das ist keine Metapher. Sein „Heil" nennt ihn David im Hinblick auf alles was ihn bedrängt und „Veste seines Lebens" im Hinblick auf alles was ihn gefährdet; in Jehova überwindet er weit, in ihm ist sein Leben wie hinter einer Felsenburg (31, 3) geborgen. Wenn er den feindlich anrückenden (קָרַב עַל versch. von קָרַב אֶל) Bösewichtern die Absicht beilegt, sein Fleisch zu fressen, so ist das nicht so kannibalisch gemeint als es lautet; sie sind als wilde Bestien gedacht, jemandes Fleisch fressen bed. sogar Iob 19, 22 s. v. a. jemanden durch böse Reden (im Aram. durch bösen Leumund) bis zur Vernichtung verfolgen: blutsaugerisch, wie ein Vampyr, nach unserer Ausdrucksweise. לִי bei אֹיְבַי (25, 2 vgl. 144, 2), eig. überflüssig, soll wohl den Begriff der persönlichen Feindschaft zur Erzfeindschaft verschärfen. Mit הֵמָּה כָּשְׁלוּ וְנָפָלוּ wird der Sturz der Feinde im voraus als vollendete Thatsache angesehen und in הֵמָּה liegt, dass sie so stürzen, weil sie eben Davids Feinde sind; der Nachsatz beginnt nach richtiger Angabe der Acc. mit צָרַי. Die unerschütterliche Ruhe und der heilige Trotz drücken sich V. 3 auch im Rhythmus aus. Die Senkung in 3 [a] ist spondeisch: er lässt sich nicht stören; die Senkung in 3 [b] jambisch: er kann pochen. Die Uebers. hat das nachgebildet. מַחֲנֶה ist wie einmal Gen. 32, 9 als Fem. gebraucht; קוּם, welches sonst von dem zum Kampf aufstehenden Volk gesagt wird (Ob. V. 1), ist hier auf den Krieg selbst übergetragen; בְּזֹאת wie Lev. 26, 27 vgl. Ps. 78, 32.

Eins nur ist's, was er wünscht, obgleich er übrigens auch in der Fremde und Trübsal an Jehova volle Genüge hat. Diesen Wunsch spricht Str. 2 aus, wieder (wenn ich recht sehe) ein Hexastich mit wenigstens anfangs deutlichem Cäsurenschema:

[4] Eins hab' ich erbeten von Jahawâh, das begehr' ich,
Dass ich wohne im Hause Jahawâh's mein Lebenlang,
Zu schaun Jahawâh's Freundlichkeit und zu besuchen seinen Tempel.

[5] Denn er verbirgt mich in seiner Hütt' am Unglückstage,
Versteckt mich in die Obhut seines Zeltes,
Auf einen Felsen entrückt er mich.

Perf. und Fut. in ihrem Wechsel V. 4 bez. eine aus der Vergangenheit in die Zukunft reichende und also sein ganzes Leben durchziehende Sehnsucht. Das Eine, dieses Eine entfaltet sich in שִׁבְתִּי. Es ist lebenslängliches Wohnen im Hause Jehova's, also trauter inniger Verkehr mit dem Gotte, der im h. Zelte seine Wohnung (בית), seine Residenz (היכל) hat. Dort lebenslang zu sein ist David's einziger Herzenswunsch, um sich schauend zu weiden (חָזָה בְ bedeutsamer als חָזָה mit Acc. 63, 3) an נֹעַם ה' (ein mosaischer Ausdruck 90, 17) der Holdseligkeit Jehova's d. i. seiner dort dem Geistesauge schaubaren gnadenreichen Offenbarung. Dass בִּקֵּר בְ als Syn. von חָזָה בְ von verweilender wohlgefälliger Betrachtung und „seinen Palast betrachten“ im Sinne: seine Hülfe erfahren, seine Freundlichkeit schmecken gemeint sei (Hupf.), ist unglaublich; man erwartete statt בְּהֵיכָלוֹ ein anderes Object, weshalb Hgst., dies fühlend, erklärt: „und zu überlegen (wie freundlich J. ist) in seinem Tempel.“ Es ist nicht zu kühn, בַּקֵּר a. u. St. mit Dunasch und Raschi als Denom. von בֹּקֶר in der Bed. morgendlichen Erscheinens (5, 4) zu fassen und zu übers.: und frühe, allmorgendlich zu erscheinen in seinem Tempel. In V. 5 begründet David die Berechtigung dieses seines allersehnlichsten Wunsches aus dem was er an Jehova's Heiligthum hat; die Futt. sind abstrakter Ausdruck von oft Erlebtem und Bewährtem. Das Heiligthum ist ein bergendes schirmendes Asyl, wo Jehova den, welcher vor den Trübsalswettern draussen dahin flüchtet, wohlverwahrt hält; dort ist er allen Gefahren unnahbar, er hat sie tief unter sich und festen Felsengrund unter seinen Füssen. Es ist unnöthig, das Chethib mit Hupf. בְּסֻכָּה wie 31, 21 zu lesen; mit אֹהֶל wechselt hier סֹךְ, poetisch wie 76, 3. Thren. 2, 6 für סֻכָּה.[1]

Mit וְעַתָּה zieht er nun aus dem je und je Geschehenden einen Schluss für den gegenwärtigen Fall:

[6] So wird denn mein Haupt emporgerichtet über meine Feinde um mich her,
Und opfern will ich in seinem Zelte Dankesjubel-Opfer,
Will singen und spielen ihm, Jahawâh.

Unter זִבְחֵי תְרוּעָה könnten Opfer gemeint sein, bei denen, wie bei den öffentlichen Festopfern (Num. 10, 10), die Priester in die

---

[1]) Hier ist wirklich סֹךְ als Grundwort gedacht, wogegen פִּנָּה Spr. 7, 8 und מִדָּה Iob 11, 9 nur verkürzte Flexionsformen sind, überhaupt treten in der Flexion zuweilen Formen ein, welche absolutivisch nicht vorkommen, z. B. צוּרָם 49, 15 für צוּרָתָם, בְּעָרְמָם Iob 5, 13 für בְּעָרְמָתָם, בִּתְבוּנָם Hos. 13, 2 für בִּתְבוּנָתָם, vgl. Ew. §. 257 d.

Trompeten stossen, also: Trompetengeschmetter-Opfer, aber sicherer fasst man תְּרוּעָה als steigerndes Syn. von תּוֹדָה 26, 7., wie es auch sonst Ausdruck laut ausbrechenden Jauchzens ist. Dankopfer, עולות und שׁלמים, insbes. שַׁלְמֵי תודה will er bringen und seinem wieder glorreich bewährten Retter Danklieder mit Saitenspiel-Begleitung singen.

Dankgelübde in Voraussetzung der Erhörung der Bitte und Erfüllung des Erbetenen ist sonst gewöhnlich Psalmschluss. Aber in diesem Ps. beginnt nun erst die Bitte. Der Uebergang erklärt sich aus der den vorigen Str. unterliegenden Vorstellung der gegenwärtigen Gefahr von Seiten der Feinde ringsumher. Die in der 1. Hälfte vom Glauben überwundene und überflügelte Wirklichkeit macht sich nun geltend. Unläugbar ist diese Gebetsbewegung eine retrograde. Aber das Gebet folgt eben keinem Schema. Es gestaltet sich je nach der äusseren Lage, der inneren Stimmung, den Wirkungen des Gebetsgeistes bald so bald anders.

[7] Höre, Jahawâh, wie ich laut ruf', und begnade und erhör mich.
[8] Zu dir sagt mein Herz: Suchet mein Antlitz —
Dein Antlitz, Jahawâh, will ich denn suchen.

Man übersetze nicht: höre meine Stimme, womit ich rufe; קוֹלִי אֶקְרָא (wie 3, 5) zusammen ist virtuelles Obj. zu שְׁמַע. Und unmöglich lässt sich לְךָ so fassen, dass לְ *Lamed auctoris* ist (Dath. Olsh.): dein ist, sagt mein Herz, (der Ausspruch:) Suchet mein Antlitz. Der Dichter hätte sich nicht zweideutiger ausdrücken können. Ohne Zweifel gehört לְךָ אָמַר zusammen und was das Herz zu Jehova sagt, ist nicht: Suchet mein Antlitz, sondern auf Grund und als Echo dessen (Hgst.): so will ich denn dein Antlitz suchen. In periodisirendem Styl würde בַּקְּשׁוּ פָנָי so umzusetzen sein: nachdem (da) du, dass wir dein Antlitz suchen, uns gestattet und gemahnt hast (s. Hupf.). Es ist kein Rückbezug auf die oder jene Thorastelle wie Dt. 4, 29., sondern auf eine Ermahnung, die so alt ist als Gottes Offenbarung und in der sich der gesammte fordernde Inhalt dieser zusammenfasst. Das Gebet gründet sich nicht auf eine einzelne Schriftstelle, sondern überhaupt auf Gottes Befehl und Verheissung.

[9] Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Nicht stosse fort in Zorn deinen Knecht,
Meine Hülfe bist du, so verwirf mich nicht
Und verlass mich nicht, Gott meines Heils,
[10] Denn mein Vater und Mutter haben mich verlassen —
Doch Jahawâh nimmt mich auf.

Das *Hi.* הִטָּה hier ohne Weiteres (vgl. Iob 24, 4): auf die Seite stossen, bei Seite schieben. Der Satz עֶזְרָתִי הָיִיתָ kann weder bed.: meine Hülfe sei (was syntaktisch unmöglich), noch ist er relativisch: der du meine Hülfe von jeher warst. Das Prät. basirt die folgende Bitte: meine Hülfe bist du (eig. bist du geworden oder von je gewesen) — so wirf mich denn nicht hinweg. נָטַשׁ *projicere*, längs hin, weit von sich wegwerfen. In V. 10 scheinen wir eher in die saulische Verfolgungszeit versetzt, denn da musste sich David wirklich von seinen Eltern trennen und sie beim Könige der Moabiter zurücklassen 1 S. 22, 3 f. Aber er verliess sie damals, nicht sie ihn. Stier Thol. Hupf. verstehn 10[a] hypothetisch: *nam etiamsi*, was aber syntaktisch durch nichts indicirt ist; wahrsch. spricht V. 10 nur in individualisirender Weise denselben Ged. aus, welchen Jes. 63, 16: die Liebe der nächsten Angehörigen lässt mich im Stiche und kann mir nichts nützen, aber Jehova nimmt mich auf d. h. nimmt mich, den umherirrenden Flüchtling, in seine Obhut (אָסַף wie Jos. 20, 4). Weil aber Jehova nur denen, die seinen Weg wandeln, in solcher Weise Vater und Mutter und Freunde ersetzt, so bittet der S. um seine Weisung und Führung:

[11] Weise mir, Jahawâh, deinen Weg
Und leite mich auf ebner Bahn ob meiner Laurer.
[12] Gib mich nicht hin in meiner Dränger Gier,
Denn Lügen-Zeugen stehn wider mich und Unbill-Schnaubende.

Wie 143, 10., ist מִישׁוֹר ethisch gemeint, anders als 26, 12. Seine Feinde sind שׁוֹרְרִים (=מְשֹׁרְרִים mit abgeworfenem מ, viell. um das Wort in der Bed. Späher von מְשֹׁרְרִים Sänger zu unterscheiden, nach Andern *prt. Kal* von שָׁרַר). Sie verfolgen aufmerksam alle seine Schritte und sähen gern verwirklicht was sie ihm andichten und anwünschen. Schlüge er den Weg der Sünde ein, der zum Verderben führt, so gereichte das zur Unehre Jehova's, so wie es hinwieder Ehrensache Jehova's ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Dieselbe Bitte 5, 9. נֶפֶשׁ V. 12 wie 17, 9 in der Bed. Sucht oder Gier, weil die Seele ihrer untersten Naturbasis nach Selbstheit und Begehrlichkeit ist; dieselben Worte als Hoffnung und Verheissung 41, 3. יָפֵחַ ist Nebenform von יָפִיחַ, beides vom Fut. gebildete Adjektive, von denen der Plur. nicht vorkommt: auszuhauchen d. h. entw. auszusprechen oder zu schnauben gewohnt. Man sagt griech. ebenso *πνεῖν* (*ἐμπνεῖν*) *φόνον* und *φόνου*, *θυμοῦ* u. dgl., vgl. Act. 9, 1.[1]

[1]) Aber nicht Aristoph. *Eq.* v. 437, wo *κακίας καὶ συκοφαντίας πνεῖ* falsche LA ist. Hitz. zu Spr. 6, 19 sieht יָפֵחַ und יָפִיחַ als Participialia an, aber Stellen

Der Inhalt der Schlussstrophe ist Selbstermuthigung zu fester Glaubenszuversicht:

[13] Wenn ich nicht glaubte noch zu sehn Jahawâhs Huld im Lebenslande — !
[14] Hoff' auf Jahawâh,
Sei stark und mannhaft zeige sich dein Herz
Und hoff' auf Jahawâh.

Es ist richtig, dass zu dem Vordersatze mit überpunktirtem, aber schlechterdings unentbehrlichem לוּלֵא der Nachsatz fehlt, vgl. den nachsatzlosen Vordersatz mit לוּ Gen. 50, 15 und die auf לוּלֵי folg. Nachsätze mit כִּי Gen. 31, 42. 43, 10. 1 Sam. 25, 34. 2 Sam. 2, 27 (auch Num. 22, 33., wo אוּלַי = אִם לֹא = לוּלֵי), welche gleichfalls mit Hupf. *per aposiopesin* zu erklären sind. Das auf לוּלֵא (לוּלֵי) folg. Perf. hat bald plusquamperfektischen Sinn (wie Gen. 43, 10 *nisi cunctati essemus*), bald imperf., wie hier (vgl. Dt. 32, 29 *si saperent*). Der Dichter spricht nicht von früherem Glauben, sondern im Hinblick auf die noch andauernde gegenwärtige Noth von gegenwärtigem. Treffend Ew.: „O wie unglücklich, so fühlt der Dichter zuletzt noch am lebendigsten, wäre er wenn er nicht Glauben hätte, aber er hat ihn und so ermuntert er sich endlich V. 14 geduldig und gefasst auf alles zu fester Hoffnung.“ Der Nachsatz lässt sich auch so nach 119, 92. 94, 17 ergänzen: wenn er nicht glaubte, nicht sich die Zuversicht bewahrte . . so (אָז oder כִּי אָז) müsste er vergehen oder: so wär' er schier schon vergangen. V. 13 in zwei Zeilen abzusetzen ist unmöglich, wogegen es ungewiss ist, ob V. 14 drei oder nur zwei Zeilen bilden soll. Der Dichter redet sich hier selbst an, gleichsam der gläubige Theil der Seele den zaghaften schwächeren. Statt וְאַמֵּץ Dt. 31, 7 heisst es וְיַאֲמֵץ לִבֶּךָ es beweise sich kräftig dein Herz, הֶאֱמִיץ wie הִרְחִיב 25, 17 (s. dort). Ebenso 31, 25. Die Uebers.: „Er (Jehova) kräftige dein Herz“ (auch Hupf.) ist falsch.

Vergleichen wir noch einmal rückblickend die beiden Psalmhälften mit einander, so springt die weit vernachlässigtere Form der zweiten in die Augen. Ob wir in dem Strophenschema 3. 6. 4. 4 den Sinn des Dichters getroffen, ob überhaupt in dieser zweiten Hälfte Strophen beabsichtigt sind, lässt sich mit Recht bezweifeln. Auch um dieser Formverschiedenheit willen fühlt man sich versucht,

---

wie 10, 5. Hab. 2, 3 führen auf פּוּחַ (פִּיחַ), nicht יָפֵחַ. Man vgl. also יָרִיב und יָרֵב, s. über diese futur. Bildungen *Jesurun p.* 208 *s.* Mit Recht sieht Hupf. (Psalmen 2, 111) in solchen aus Futt. gebildeten Nomm. ihrer ursprünglichen Entstehung nach Umschreibungen des Part. in der Weise des elliptischen Relativsatzes (der arab. صِفَة) und erklärt יָפִיחַ כְּזָבִים neben יָפֵחַ חָמָס aus der dort noch fortwirkenden verbalen Construction.

V. 1—6 und 7 ff. für zwei aneinandergeschobene Ps. verschiedener Verf. oder doch Zeiten zu halten. Und welches ausserkritische Bedenken stünde dieser Annahme entgegen? Aber man sieht nicht ab, welcher Anlass gerade diese zwei Ps. zusammengeführt haben sollte. Es ist, wie mir scheint, wissenschaftlicher, auch hier das dem ganzen Ps. geltende לדוד zu respectiren und in der zweiten Hälfte einen unwillkürlichen Nachlass oder eine absichtliche Sistirung der künstlerischen Organisationsgabe anzunehmen.

PSALM XXVIII.

Zu Ps. 26 und 27 tritt nun ein dritter Ps. der absalom. Empörungszeit. Auch an ihm lässt sich der Charakterzug sehnsüchtiger Richtung auf das Heiligthum Gottes nicht vermissen, und dazu kommt die erst im Zus. jener Zeitlage recht zu würdigende Fürbitte des persönlich gefährdeten Gesalbten für das nicht minder rettungsbedürftige Volk.

Fs sind zwei Hälften von chiastischer Strophenfolge: 3. 2. 4. 3. 3; 4. 2. 3.

Die 1. Hälfte V. 1—5 enthält die Bitte um Rettung aus naher Todesgefahr und um Vergeltungsgericht über die Heimtückischen und für Gottes Veranstaltungen so gar Blinden:

[1] Zu dir, o Jahawâh, ruf' ich;
Mein Fels, nicht bleibe stumm mir,
Dass, wenn du schweigst mir, ich nicht zur Gruft Sinkenden gleiche.

[2] Hör meines Flehens Ruf, wenn ich schreie zu dir,
Wenn ich aufhebe meine Hände zu deiner heiligen Thronhalle.

[3] Ziehe mich nicht hinab mit den Gottlosen
Und mit den Unheil-Verübenden,
Redend Frieden mit ihren Nächsten,
Während Böses in ihrem Herzen.

[4] Gib ihnen nach ihrem Verüben und ihrer Thaten Bosheit,
Nach ihrer Hände Werk gib ihnen,
Vergilt ihr Vollbrachtes ihnen.

[5] Denn sie merken nicht auf das Walten Jahawâh's
Und auf seiner Hände Werk —
Niederreissen wird er sie, nicht aufbaun.

Die Präp. מִן bei den beiden Vv. des Schweigens V. 1 bez. prägnant die den Bittenden keiner Antwort würdigende Abkehr. Jehova schweigt und doch ist er des Bittenden צוּרִי, der Fels, auf den

sein Vertraun sich stellt und ausser dem es nichts hat, worauf es sich gründe. Fährt Jehova so fort zu schweigen, so wird der Bittende in den Abgrund stürzen, an dessen Rande er steht; er wird gleich werden zur Gruft Sinkenden oder auch Gesunkenen (wie מֵת gestorben, נָפַל gefallen, אָבַד verloren). In dem Doppelsatze mit פֶּן fällt der Hauptton auf den zweiten Satz, den der erste in parataktischer Weise nur anbahnt (vgl. Jes. 5, 4. 12, 1), lat. *ne, te mihi non respondente, similis fiam.* Olsh. und mit ihm Baur glauben, weil וְנִמְשַׁלְתִּי nicht als *perf. consec.* den Ton auf *ultima* hat, im Sinne der Accentuation erklären zu müssen: „damit du nicht ferner schweigest, während ich bereits gleichgestellt bin". Aber das müsste וַאֲנִי נִמְשָׁל oder wenigstens וַאֲנִי נִמְשַׁלְתִּי heissen. Ebenso wenig braucht man die Unterlassung der Tonveränderung a. u. St. für eine Licenz (Ew. §. 234°) zu halten. Wenn in einem auf פֶּן folg. mehrgliedrigen Satze das *fut.*, wie üblich (s. über die mannichfache Constructionsweise zu 38, 17 Anm.) in *perf.* übergeht, so hat dieses den Ton des *perf. cons.* zwar gewöhnlich (Dt. 4, 19. Richt. 18, 25. Spr. 5, 9—11. Mal. 3, 24), aber nicht immer (Spr. 30, 9 vgl. Dt. 8, 12—14., wo erst in weiterer Entfernung von פֶּן das *perf. cons.* mit betonter *ultima* eintritt). Es ist beides logisch zulässig, wie z. B. a. u. St. ebensowohl *et fiam similis* als *et factus sim*, wenn anders der Betonung ein solcher Einfluss auf den Sinn des *perf.*, den doch eig. die Tempusfolge normirt, zuzugestehen ist. Das Ziel, nach welchem der S. die betenden Hände streckt, ist Jehova's heiliger דְּבִיר. Sonst führt das Allerheiligste nur noch im Königsbuch und in der Chronik zuweilen diesen Namen, nicht als χρηματιστήριον (wie A. S. übers.) oder λαλητήριον *oraculum* (wie Hier.), gleichsam Jehova's Audienzzimmer (Hgst.), sondern als Hinterraum *penetrale* des Zeltes, von דָּבַר arab. *dabara* hinten sein[1] (talm. בְּדוּבַר dahinter), worauf Hupf. auch דְּבִירָה Jos. 15, 7 in der Bed. nach Westen zurückführt, wo jedoch *Debîr* eine sonst unbekannte Ortschaft ist, s. mein *Jesurun* p. 87. Lth. übers.: „zu deinem heiligen Chor". Aber der Chor d. i. der Raum um den Hochaltar, welcher den Klerikern zur Vornahme gottesdienstlicher

---

[1]) Mit dem Acc. bed. *dabara* hinten nachfolgen, das Hintere einer Sache treffen; *medbûr* im Rücken verwundet; *el-medâbir* die Ungläubigen, deren Rücken von den Engeln verwundet oder deren Letztes von Gott vertilgt wird; *tadabbara* eine Sache durchdenken, indem man vom Ersten, Nächsten zum Dahinterliegenden, Letzten (den *adbâr* oder *âwâkib* Hintergründen und Tendenzen) fortschreitet; intrans. *dabira* am Rücken verwundet (z. B. vom Sattel aufgerieben) s.; *dubr* was hinten ist (opp. *kubl*, *kibal* was vorn ist); *dabûr* Westwind (opp. *kabûl* Südwind).

Verrichtungen vorbehalten ist (Isidor: *chorus quod initio in modum coronae circa aras starent et ita psallerent*), entspricht mehr dem Priester-Vorhof, als dem Allerheiligsten. Nun folgen V. 3 und 4 die besonderen Bitten: V. 3 dass ihn Gott nicht gleiches Geschick mit den Gottlosen haben lassen, V. 4 dass Gott diese nicht ungestraft und also ungehindert schalten lassen möge. מָשַׁךְ gewaltsam in den Untergang hinabziehn oder zur Richtstätte schleifen Ez. 32, 20 vgl. Iob 24, 22; oben 26, 9 dafür אָסַף hinraffen. Die Zeichnung der Gottlosen entnimmt David seinen Feinden. Würde er ihnen erliegen, so wäre sein Geschick wie das ihrer wartende, denen er doch sich innerlichst ungleich weiss. Darum bittet er, dass Gottes vergeltende Gerechtigkeit dem zuvorkomme d. i. dass er ihnen nach Verdienst zahle, ehe der erliegt, dem sie שָׁלוֹם gutes Einvernehmen geheuchelt, während sie die nun entlarvte רָעָה im Herzen hatten. נָתַן von richterlicher Zutheilung wie Hos. 9, 14. Die Epanaphora oder Palindromie des תֶּן־לָהֶם wie 27, 14.[1] הֵשִׁיב גְּמוּל (שִׁלֵּם) bed. jemandem sein Vollbringen, sein Erzeigen, also was er verwirkt und verdient, vergelten oder heimzahlen. Das Recht zu solcher Bitte wird V. 5 begründet, vgl. den Nachklang bei Jes. 5, 12; überh. erinnern V. 4. 5[a b] stark an Jesaia (z. B. 1, 16. 3, 8—11), wie 5[c] an Jeremia (z. B. 1, 10. 18, 9. 24, 6, vgl. Sir. 49, 7). Ohne Zweifel denkt David vorzugsweise daran, dass sie schmählich verkennen, wie so gar herrlich und gnädig sich Gott immer aufs neue zu ihm als seinem Erwählten bekannt hat. Er hat 2 S. c. 7 die Verheissung empfangen, dass Gott ihm ein Haus bauen d. i. seinem Königthume ewigen Bestand verleihen wolle. Die Absalomiten sind in Empörung gegen diese göttliche Veranstaltung begriffen. Darum werden sie das Widerspiel der dem David gegebenen Gottesverheissung erleben: Jehova wird sie niederreissen und nicht bauen, er wird diese widergöttlich aufgerichtete Dynastie in ihrem Entstehen vernichten.

Die letzte Zeile der 1. Hälfte ist Ausdruck sicherer Erwartung. Der Uebergang der Bitte in den Lobpreis der 2. Hälfte ist also nicht unvermittelt. Aber auch ohnedies ist die Ansicht Hitzigs und Ewalds, dass der Dichter diese 2. Hälfte erst später nach Abwendung der Gefahr hinzugefügt habe, ungeistlich und nichtig. Dass einem aus tiefer Noth zu Gott Schreienden mitten im Hülfschrei die Gewissheit

[1]) Diese Wiederholung eines im Anfange gebrauchten bedeutsamen Wortes am Ende ist eine Lieblingssitte Jesaia's 1, 7. 14, 25. 15, 8. 40, 19. 42, 15. 19. 51, 13. 53, 6. 7. 54, 13. 55, 4. 58, 2. 59, 8., s. meine Schlussbem. zu Drechslers Jesaia S. 402 und vgl. v. Nägelsbach, Anm. zur Ilias S. 43. 225.

seiner Erhörung aufleuchten kann und dass die Erhörungsgewissheit oft um lange Zeit der Erfüllung vorauseilt, ist eine Thatsache, die wohl jeder Christ aus eigner Erfahrung bestätigen kann.

[6] Gelobt sei Jahawâh, dass er gehört den Ruf meines Flehens!
[7] Jahawâh ist meine Stärke und mein Schild,
Ihm vertraute mein Herz und mir ist geholfen,
So jauchzt denn mein Herz und aus meinem Liede sag' ich Lob ihm.

[8] Jahawâh ist Schutz ihnen
Und seines Gesalbten heilvolle Schutzwehr ist Er.

[9] O erweise Heil deinem Volke
Und segne dein Erbe,
Und weide sie und trage sie auf ewig!

Jetzt, ruft er frohlockend aus, jetzt habe ich, worum ich gebeten (Hgst.). Er weiss sich erhört. Jehova ist sein Trutz und Schutz. Ihm herzlich vertrauen und Hülfe erfahren ist unzertrennlich, so jauchzt denn sein Herz .. Die beiden Perf. bez. zeitlich Zusammenfallendes und das consec. Fut. ist wie öfter z. B. Iob 14, 2 präsentisch zu übers., indem die historische Bed. desselben vor dem ihm eigenthümlichen Sinne des Folgezus. zurücktritt Ges. §. 129, 2. In מִשִּׁירִי ist das Lied als Brunnquell des הוֹדוֹת gedacht, und statt אוֹדֶנּוּ heisst es feierlicher אֲהוֹדֶנּוּ wie 45, 18. 116, 6. Ges. §. 53 Anm. 7. Aus dem Leide quillt das Lied, und aus dem Liede quillt das Lob dess, der das Leid gewendet, und den Grundton dieses Lobliedes gibt V. 8 an. לָמוֹ ist grammatisch s. v. a. לָהֶם und dem Sinne nach s. v. a. לְעַמּוֹ 29, 11., wie Hupf. u. A. corrigiren, was Hitz. mit Recht verwirft. Zuerst denkt David an das Volk, dann an sich selbst, denn seine Person tritt ihm zurück hinter seinem Amte, und dieses sein Amt hat er für Gottes Volk, so dass also in ihm dieses selbst Böses und Gutes erlebt. Seine Rettung ist Rettung Israels, welchem, so weit es ihm untreu geworden, Gott diese Untreue nicht hat entgelten lassen, und welchem er, so weit es ihm treu geblieben, diese Treue gelohnt hat. Er ist ihnen עֹז, indem er sie mächtig bewahrt vor dem Verderben, in welches sie sich selbst oder in welches Andere sie stürzen möchten, und ist seines Gesalbten מָעוֹז יְשׁוּעוֹת, indem er ihn wie eine mächtige Veste umgibt, die ihm statt des zugedachten Verderbens Heil in Fülle sichert. מָעוֹז ist Constr. mit unveränderlichem Kamez. Wie לָמוֹ gemeint ist, zeigt die von der Höhe idealer Wirklichkeit in die äusserliche zurücktretende Fürbitte. Heil und Segen Israels stehen jetzt auf dem Spiele, aber Israel ist ja Gottes Volk und Gottes Erbe. Möge denn Er ihm Heil schaffen und es

segnen. Es ist jetzt eine in Miethlingshänden befindliche Heerde, möge er Hirtenstelle an ihr vertreten und es auf seinen Armen durch das Verderben hindurchtragen. כַּשְּׂאֵם erinnert an Dt. 1, 31: Jehova trug Israel wie ein Mann seinen Sohn trägt, und Dt. 32, 11: er trug es wie ein Adler seine Jungen unter seinen Flügeln. Das *Pi.*, wie Jes. 63, 9., vom Tragen des Schwachen, den man emporhebt und so der Hülflosigkeit und Gefahr entrückt. Ebenso fürbittend schliesst Ps. 3 und ähnlich, aber verheissend, schliesst Ps. 29., der ebendeshalb an Ps. 28 angefügt ist.

PSALM XXIX.

Dass dieser Ps. bei einem Gewitter gedichtet oder doch daran seinen Anlass hat, ist eine so naheliegende natürliche Annahme, dass man sich ihr nicht zu entziehen hat; er bleibt aber bei der äusseren Naturerscheinung nicht stehen, sondern vernimmt darin die Selbstbezeugung Jehova's, des heilsgeschichtlichen Gottes. Wie die 2. Hälfte von Ps. 19 den Gott der Heilsoffenbarung im Unterschiede von dem Gotte der Naturoffenbarung nicht absichtslos siebenmal ה׳ nannte, so wiederholt sich hier siebenmal קול ה׳, so dass man diesen Ps. den Ps. der ἑπτὰ βρονταί (Apok. 10, 3 f.) nennen könnte. In der Zeit des zweiten Tempels wurde er, wie der überschriftliche Zusatz der LXX ἐξοδίου (a. LA. ἐξόδου) σκηνῆς besagt, an Schemini Azereth, dem Schlusstage (ἐξόδιον Lev. 23, 36) des Laubenfestes, gesungen.[1] Zwischen zwei Tetrastichen, welche je viermal ה׳ nennen, liegt eine fünfzehnzeilige Gruppe, aus drei Pentastichen bestehend, welche in ihrem siebenmaligen קול ה׳ die schnell einander folgenden Donner des Schlag auf Schlag einschlagenden Gewitters darstellen soll.

Die Eröffnungsstrophe fordert die himmlischen Geister zum Preise Jehova's auf, denn ein Schauspiel göttlicher Macht, eine

[1]) Während die Angaben der Wochentagps. in LXX mit der talm. Ueberlieferung zusammentreffen (s. zu Ps. 24), lässt sich diese Angabe nicht constatiren, da gerade das שיר der Tempelliturgie von Schemini Azereth im Talmud nicht angegeben wird (s. Thosephoth zu *b. Succa* 47 [a], wo nach *Sofrim* §. 19 und einer Angabe des Jeruschalmi auf Ps. 6 oder 12 gerathen wird); wir wissen nur, dass Ps. 29 unter die Psalmstücke der Zwischenfeiertage des Laubenfestes gehört, welche in die *vox memorialis* הומב״הר (s. Raschi zu *Joma* 3 [a]) zusammengefasst werden (ה = הבו). Die jetzt gültige synag. Ueberlieferung kennt Ps. 29 nur als Festps. des ersten Tages von Schebuoth (Pfingsten). Der Ps. von Schemini Azereth ist der 65.

Offenbarung göttlicher Herrlichkeit steht bevor und dort in dem geheimnissvollen Himmel — sagt Ew. schön und treffend — von wo die Donner wie göttliche Machtworte erschallend die ganze Erde erschrecken, werden ja alle göttlichen Entscheidungen und Thaten vorbereitet, können also von den höheren Geistern, die den Thron Gottes umringen, näher und reiner in ihrem Ursprung und Zweck erschaut werden:

[1] Gebt ihm, Jahawâh, ihr Göttersöhne,
Gebt ihm, Jahawâh, Glorie und Macht.
[2] Gebt ihm, Jahawâh, die Glorie seines Namens,
Huldiget ihm, Jahawâh, in heiligem Schmuck.

Nicht die Mächtigen der Erde, welche 82, 6 בְּנֵי עֶלְיוֹן, sondern die Engel, die sonst בְּנֵי אֱלֹהִים heissen (z. B. Iob 2, 1), werden hier wie 89, 7 בְּנֵי אֵלִים genannt. Da אֵלִים nirgends Gott bed. wie אלהים, so dass sich Gottheitssöhne übers. liesse, sondern die Götter Ex. 15, 11. Dan. 11, 36., so ist das entw. ein Doppelplur. von בֶּן־אֵל: Gottessöhne (Ges. §. 108, 3), oder es bez., indem בְּנֵי mit Zurücktritt seiner eig. Bed., wie in בְּנֵי אֶבְיוֹן 72, 4., nicht sowohl Söhne, als überh. Individuen bez. (Nägelsbach, Gramm. §. 61, 5), überh. Wesen göttlichen Geschlechts, eig. Göttersöhne, was ich vorziehe; sie könnten auch אֵלִים heissen, indem dieser Plur., wie anderwärts Scheingötter, so auch Wesen bed. kann, in denen die göttliche Macht sich abbildet; das hinzugefügte בְּנֵי erweckt die Vorstellung, dass sie eine himmlische Familie bilden. Sie werden aufgefordert, Gott Glorie und Macht zu geben (nach der Grundstelle Dt. 32, 3) d. i. seine in der geschaffenen Welt geoffenbarte und zu offenbarende Glorie und Macht ihm in lobpreisender Anerkennung wie im Echo willig und freudig zurückzugeben, und ihm die Glorie seines Namens zu geben d. i. die Herrlichkeit, mit welcher der sonst Namenlose sich in der geschaffenen Welt namhaft und nennbar, offenbar und erkennbar gemacht hat, nach Gebühr dankbar zu preisen. הַדְרַת קֹדֶשׁ ist schmuckvolle gottesdienstliche Kleidung. Wenn der Hohepriester als solcher amtirte, zog er gewöhnlich die sogen. goldenen Kleider an (בִּגְדֵי הַזָּהָב) und in heiligem Ornat zogen Priester und Leviten musicirend vor dem Heere her, wenn es in die Schlacht ging 2 Chr. 20, 21 vgl. Ps. 110, 3. Es bereitet sich eine Machtoffenbarung Jehova's vor. Die himmlischen Geister sollen in ihrer ganzen äussern Erscheinung sich dazu rüsten. Wenn V. 2 Aufforderung an die Gemeinde hienieden oder, wie 96, 9., an die Bewohner der Erde wäre, so müsste der Wechsel der Anrede ausgedrückt sein. So wie die Worte lauten, geht auch V. 2 an die

בני אלים.[1] Auch in der Apok. gehen Gottes Gerichten Lobgesänge und Drommetenschall der Engel vorher.

Nachdem der irdische Gemeindechor die himmlischen Engelchöre zu einstimmigem Lobpreis Gottes aufgefordert hat, folgt nun die Schilderung der Machtoffenbarung Gottes, welche Grund der Aufforderung ist und Stoff des Lobpreises werden soll. Gott lässt sich in der Sprache des Donners vernehmen, für den Eingeweihten eine deutlich genug redende Stimme,[2] und offenbart sich im Gewitter als den zugleich Inweltlichen und Ueberweltlichen, als den Heiligen, dessen Gerechtigkeit über die Allmacht verfügt:

[3] Gedröhn Jahawâh's über den Wassern,
Der Gott der Glorie donnert,
Jahawâh über grossen Wassern.
[4] Gedröhn Jahawâh's hallet kraftvoll,
Gedröhn Jahawâh's hallet prächtig.

[5] Gedröhn Jahawâh's zerbricht Cedern,
Zerbrochen hat Jahawâh die Libanon-Cedern.
[6] Und macht sie aufhüpfen gleich einem Kalbe:
Libanon und Sirjon wie ein Antilopen-Junges.
[7] Gedröhn Jahawâh's flammt aus zuckendes Feur.

[8] Gedröhn Jahawâh's bringt in Kreisen die Wüste,
In Kreisen bringt Jahawâh die Wüste Kades.
[9] Gedröhn Jahawâh's bringt Hindinnen in Wehen,
Entblösst hats die Wälder —
Und in seinem Tempel sagt Alles: „Glorreich!"

Es sind 15 Zeilen, die sich von selbst, wie auch Ew. (Jahrb. 8, 68) erkannt hat, in 3 fünfzeilige Str.gliedern. Die Hauptsache aber ist dem S. das siebenmalige קוֹל ה'. Obgleich קוֹל zuweilen fast wie ein Ausrufungswort gebraucht wird (Gen. 4, 10 horch der Blutstrom deines Bruders schreit, Jes. 52, 8 horch deine Wächter), so hat man

---

[1]) Die *b. Berachoth* 30[b] vorgeschlagene LA בְּחֶרְדַּת (in heiligem Zittern) ist nie Variante gewesen; auch בְּחַצְרֹת, wonach LXX *ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ* übers., kann nicht als solche gelten. Hupf. übers.: „Werft euch nieder vor Jhvh in (seiner) heiligen Majestät". Aber wie lahm wäre dieses ב! Beim Chronisten 2 Chr. 20, 21 ist לְ das des Zustandes (s. Ew. §. 217[d]), s. übrigens zu 110, 3., wo Hupf. בהדרי in בהררי (auf heiligen Bergen) zu corrigiren beliebt.

[2]) s. Baumgarten, Protest. Warnung und Lehre 3, 97: Der Donner ist die allgemein verständlichste Offenbarung der göttlichen Stimme, er ist, so zu sagen, der in der Gegenwart nachtönende und unartikulirte Wiederhall der ursprünglichen Gottesrede, und daraus erklärt sich denn auch, dass die Donner in einer Sphäre, in welcher die Decke, die die Gegenwart Gottes in der Welt verbirgt, hinweggenommen ist, als redende Stimmen (Offenb. 10, 3 f.) erscheinen können.

dies doch nicht auf קול ה׳ unsers Ps. anzuwenden (Ew. §. 286[g]), welcher eben die weltbewegende Stimme des vom Himmel herab sich kundgebenden Gottes zu seinem Thema hat; unser „Stimme" aber verwischt Sinn und Eindruck des קול, weshalb ich „Gedröhn" übers. habe, es heisst so nicht allein der Donner des Gewitters, sondern auch der Donner des Erdbebens, das Brausen des Sturmes, überhaupt alles Gedröhn, durch welches sich Gott der Welt, bes. der Zornseite seiner Doxa nach, vernehmbar macht. Fraglich ist, ob unter הַמָּיִם V. 3 die unteren oder die oberen Wasser gemeint sind. Wenn die ersteren, so hätte man sich vorzustellen, dass das Gewitter sich über dem Mittelmeer zusammenzieht und die Steigerung: über den Wassern — über grossen Wassern hätte darin ihren Grund, dass der Donner auf dem Meere einen viel stärkeren und andauernderen Wiederhall hat. Aber dem Anfange der Schilderung ist es weit angemessener, die in den dunkeln dicken Gewitterwolken angesammelten Wassermassen zu verstehen (s. 18, 12. Jer. 10, 13); das Gedröhn Jehova's ist, wie der Psalmist sich selbst 3[b] erklärt, der von dem Gotte der Glorie, zu dessen Preise er die Engel aufgefordert hat, gewirkte Donner, der über das im Luftraum schwebende Wassermeer dahinrollt. Wie 3[a] und 3[c], so sind auch 4[a] und 4[b] vollständige Sätze mit selbstverständlicher Copula: Gedröhn Jehova's ist, ergeht, fährt dahin; בְּ ist das der begleitenden inhaftenden Eigenschaft wie 77, 14. Spr. 8, 8. 24, 5., Hitz. bez. es gut als im Uebergange zum *essent.* begriffenes und Hupf. vergleicht passend *ἐν ἐξουσίᾳ* Lc. 4, 32., *ἐν ἰσχύϊ* (*rec.*) Apok. 18, 2. Das Zerbrechen der Cedern erfolgt, da vom Blitze bisher noch keine Rede, durch die Gewalt des Gewittersturmes; 5[a] beschreibt im Allgemeinen, 5[b] spricht mit *fut. consec.* wie folgerungsweise gegenwärtig Geschehenes aus. Das Suff. V. 6[a] geht nicht auf die Cedern (Hupf. mit Hgst.), sondern dem häufigen proleptischen Gebrauche des Pron. gemäss auf die folgends genannten Berge: Libanon und שריון (nach masor. Angabe mit שׂ *sinistrum*, also שִׂרְיוֹן), nach Dt. 3, 9 der sidonische Name des Hermon, hier neben dem Libanon den Antilibanos vertretend. Die Gewalt des Donnergekrachs schreckt diese Gebirge in die Höhe, dass sie löcken wie junge Antilopen (רְאֵם gemeinschaftlicher Name des Büffels und der Antilope *βούβαλος, βούβαλις*). Auf jeden Donner folgt sofort wieder der Blitz; Jehova's Gedröhn spaltet Feuerflammen d. i. formirt (gleichsam *λατομεῖ*) den Feuerstoff der Gewitterwolken zu gespaltenen Feuerflammen, längs hinfahrenden Blitzen, wobei zu beachten, dass קול ה׳ eben nicht blos der Donner als Phänomen, sondern

Gottes darin sich aussprechende Allmacht ist. Die Kürze und Dreigliedrigkeit des V. 7 malt das plötzliche Zucken, das zickzackartige Schlängeln des Blitzes (bei Ovid *telum Jovis trisulcum*). Von dem nördlichen Gebirge zieht das Gewitter nach dem Süden Palästina's in die arab. Wüste, die im Osten sich an die Wand der edomitischen Berge anlehnt; sie selbst ist eine schauerliche Oede nur mit Kreide- und Flugsandhügeln, wogegen das Gebirg im Osten aus mächtigen mit frischer Vegetation bedeckten Granit- und Porphyrbergen besteht. Auf den Wüstensand blickt V. 8: Jehova's Gedröhn versetzt die Wüste in Sichwinden der Angst, indem näml. der Gewittersturm ihren Sand in Wirbeln vor sich her jagt. Auf das Wild im edom. Gebirge blickt 9[a] und auf die Vegetation 9[b]. Wie הֵחִיל, so ist auch חוֹלֵל causativ (*parturire facere*) gebraucht. Dass die Hindinnen, durch heftige Donnerschläge erschreckt, vor der Zeit Junge werfen, ist eine Thatsache, von der auch arabische Dichter reden (Ew.). Das *fut. consec.* erklärt sich hier nicht anders, als dass der Dichter einen Zug der Schilderung sich gleichsam aus dem andern entpuppen lässt; יְעָרוֹת ist dicht. Pluralform und חָשַׂף bez. die Wirkung des Sturms, der die Wälder wie bloss und nackt macht, indem er den Bäumen Kronen, Aeste und Laub wegnimmt und wohl auch sie selber umstürzt. Während Jehova sich dergestalt vom Himmel herab auf Erden in seiner unwiderstehlichen und zerstörerischen Allmacht offenbart, ist in seinem himmlischen היכל (11, 4. 18, 7), wo er nur in seiner sanften Liebe sich offenbart, Alles Anbetung. Alle himmlischen Wesen (כֻּלּוֹ LXX gut: πᾶς τις) sagen im Hinblick auf die aus Zorn und Gnade gemischte irdische Offenbarung des himmlischen Königs: כבוד. Es geschieht, wozu der Psalmist V. 1—2 aufgefordert. Jehova empfängt seine inweltliche Glorie in tausendstimmigem Echo zurück.

In der Schlussstr. wird die geschilderte Machtoffenbarung Jehova's auf sein Reich als ihr eigentliches Ziel bezogen und also unter heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt gestellt:

> [10] **Jahawâh ist zur Sintflut gesessen,**
> **Und es sitzt Jahawâh ein König auf ewig.**
> [11] **Jahawâh wird Macht seinem Volk verleihn,**
> **Jahawâh segnen sein Volk mit Frieden.**

Da מַבּוּל sonst nur noch Gen. c. 6—11 (selbst Jes. 54, 9 nicht), als Name der grossen Flut (aram. u. arab. *tufân*, syr. auch *momûl* vorkommt, welche die alte Welt vertilgt, so ist anzunehmen, dass der Psalmist durch die eben geschaute Gewitterscene an das Flut-

gericht erinnert wird. Falsch übers. Vaih. Hgst. und sein Ausschreiber v. Leng.: J. sass (throut) bei der Flut, Mr. Baur Hupf.: J. thronte (thront) auf (über) der Flut; richtig versteht Olsh. wie Hofm. (Schriftb. 1, 208) יָשַׁב לְ nach יָשַׁב לְמִשְׁפָּט 122, 5 vgl. 9, 8.: J. sass zur Flut d. i. er sass, sie richterlich herbeizuführen. Und seit er damals, seine offenbare Gegenwart von der Erde zurückziehend, sich auf den himmlischen Thron gesetzt, thront er dort als König auf ewig; יָשָׁב blickt in die Urzeit, וַיֵּשֶׁב von da bis in die Gegenwart, לְעוֹלָם von jetzt in unbegrenzte Zukunft.[1] Und, wie V. 11 hinzufügt, an der königlich richterlichen Gewalt, mit welcher er seit der grossen Flut auf die Erde herabwaltet, gibt er seinem Volke Antheil. Wie ehedem Noah mit den Seinigen das Gericht überdauerte und gesegnet wurde, so hat Gott der Himmlische auch jetzt noch auf Erden ein Volk, welches er siegesstark macht über die Feinde, und welches er segnet, während über jene seine Zornwetter ergehen. Wie so eindrucksvoll ist gerade für diesen Ps. das Schlusswort בַשָּׁלוֹם! Ueber der Erde sehen wir den Himmel offen und den Thron Jehova's inmitten engelischer Lobgesänge, und auf der Erde inmitten des alleserschütternden Zornrufs Jehova's sein sieghaftes und mit Frieden d. i. allseits befriedetem befriedigtem Wohlsein (בְּ des Bereiches wie Gen. 24, 1) gesegnetes Volk. *Gloria in excelsis* ist der Anfang des Ps. und *pax in terris* das Finale. Jehova hat eine Gemeinde nicht allein im Himmel, sondern auch hienieden, die nicht Gegenstand, sondern Theilhaberin seiner Zornesgewalt über alles Widerwärtige ist und sich so erhaben und der engelischen Gemeinde droben verbunden fühlt, dass sie diese zum Lobpreise Gottes auffordert. Sie ist und bleibt, während es draussen donnert und blitzt und stürmt, als Gegenbild der Arche, eine Stätte des Friedens.

---

[1]) Kurtz versteht unter לַמַּבּוּל, wie Ew. (Jahrb. 7, 2), die Quasi-Sündflut des beschriebenen Gewitters (Bibel u. Astronomie, Aufl. 4 S. 568). Wäre das auch richtig, so bliebe der Satz, dass die Gegenwart Gottes auf Erden seit der Sündflut eine Wandelung erlitten, um nichts weniger unerschüttert (s. zu 115, 16). Dass das Thronen Gottes auf Erden infolge des Sündenfalls des Menschen aufgehört hat, lehrt ja Kurtz selber; dass die Sündflut das Paradies hinweggetilgt hat, lehrt er gleichfalls; so hat sie also auch die Gegenwart des Cherubs aufgehoben — wo aber der Cherub, da ist auch der יֹשֵׁב כְּרֻבִים und so ist Gott seit der Sündflut eben nicht mehr auf Erden, sondern erst innerhalb Israels beginnt gewissermassen wieder diese seine Gegenwart hienieden.

PSALM XXX.

Der Aufruf zum Lobpreis Jehova's, der in Ps. 29 an die Engel droben ergeht, richtet sich in Ps. 30 an die Frommen hienieden[1]. David, mitten in Befestigung seiner Reichsgewalt an den Rand des Grabes gekommen, kann Jehova, zu dem er, aus fleischlicher Sicherheit aufgerüttelt, seine Zuflucht genommen, nun als Geretteter preisen und fordert alle Frommen auf, mit ihm einzustimmen. Der Ps. führt die Aufschrift: *Psalm-Lied bei Einweihung des Hauses, von David.* Man hat dies auf Einweihung der Stätte des künftigen Tempels bezogen 2 Sam. 24. 1 Chr. 21 (Hgst. Thol. Keil nach Venema). Aber obschon der Platz des künftigen Tempels mit dem vorläufig darauf errichteten Altar בֵּית ה' heissen kann 1 Chr. 22, 1 und allenfalls auch schlechtweg הַבַּיִת (wie הַר הבית der Tempelberg) heissen könnte, so zerschlägt sich diese zeitgeschichtliche Beziehung doch daran, dass David an der Seuche, welche seiner in hochfahrender Selbstbespiegelung angestellten Volkszählung als Strafe folgte, nicht selbst erkrankte 2 Sam. 24, 17. Andere verstehen חֲנֻכַּת הַבַּיִת von Wiedereinweihung des durch Absalom verunreinigten Palastes nach Davids Rückkehr (Klauss nach Calv.). Aber der Ps. redet von einer Lebensgefahr, deren gnädige Abwendung nicht in Beseitigung blutgieriger Feinde, sondern in Heilung besteht. So bleibt also nur übrig, die Worte von Einweihung der neu ausgebauten Zionsburg zu verstehen. Dass David diesen Bau als ein Unterpfand der Festigkeit und Hoheit seines Reichs betrachtete, zeigt 2 Sam. 5, 12., und man braucht, um den Ps. zu begreifen, nur mit AE. Flam., Chr. A. Crusius und Vaih. den Umstand hinzuzunehmen, dass David an Beziehung des Palastes durch eine schwere, aber mit Gottes Hülfe glücklich überstandene Krankheit verhindert worden war. Die Situation von Ps. 16 ist die gleiche. Dass הבית, so absolut gebraucht, ebensowohl den Palast als den Tempel bez. könne, zeigt der stehende Amtstitel אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת (Palastmeister, Majordomus). Auch LXX, welche *τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου τοῦ Δαυίδ* (oder blos *Δαυίδ*) übers., versteht den Palast, nicht den Tempel. Im jüd. Ritual ist Ps. 30 allerdings der Enkänienps. (לחנוכה)[2].

---

[1]) Anders als *Symbolae p.* 51; die dort mitgetheilte Bem. Kösters, dass beiden Ps. siebenmalige Anrede Jehova's gemeinsam sei, ist nichtig.

[2]) s. den Traktat *Sofrim c.* 18 §. 2 *s.*, wo die feiertägigen Ps. angegeben sind. Das Chanucca-Fest geht bekanntlich auf 1 Macc. 4, 52 ff. zurück.

Der Psalmist beginnt mit hohem Dank und summarischer Aussage der Erhöhung aus tiefer Tiefe, die er erlebt hat:

[2] Hoch erheb' ich dich, Jahawâh, dass du mich emporgezogen
Und nicht erfreut hast meine Verfeindeten mir.
[3] Jahawâh mein Gott, ich schrie zu dir, da heiltest du mich,
[4] Jahawâh, du hast heraufgeführt aus Scheôl meine Seele,
Mich neubelebt, nicht hinabzusinken in die Gruft.

Das *Pi.* דִּלָּה (von דָּלָה syr. und talm. דְּלָא *tollere*, *haurire*, *portare*, eig. wohl in der Schwebe halten, vgl. ar. تدلّى baumeln) bed. emporheben, emporziehen, wie etwa einen Schöpfeimer (דְּלִי gr. *ἀντλίον*, lat. *tollo*, *tolleno* bei Festus p. 356); Hitz. meint deshalb, der Dichter müsse in einen verschlammten Brunnen gefallen oder geworfen worden sein, der Ps. sei also von Jeremia. Aber welche Tiefe es ist, in die er versunken war und aus der ihn Gott, ohne den Wunsch seiner ihm Verfeindeten (לִי wie 27, 2. 25, 2) zu erfüllen, emporgezogen hat, sagt er selbst. Er war infolge einer tödtlichen Krankheit schon halb in den Hades hinabgesunken. חִיָּה (nie: aus dem Nichts ins Leben rufen) bed. immer etwas scheinbar oder wirklich dem Tode Verfallenes wiederbeleben oder etwas Lebendes am Leben erhalten. Damit würde sich das Keri מִיָּרְדִי־בוֹר *ita ut non descenderem* leicht und gefällig verbinden, aber der Inf. יְרֹד für רֶדֶת ist unerhört, und die Annahme Ewalds (§. 211[b] Anm.), dass מִיָּרְדִי des masor. Textes s. v. a. מִיֹּרְדִי sein solle, hat das eigne Zeugniss der Masora, den im *partic.* *Kal* unwahrsch. Vokalwechsel und die überharte Constr. (*ne essem descendens*) gegen sich. Will man also nicht doch sich entschliessen, יָרְדִי (mit Metheg der wegen des Makkef drittletzten ohnehin nicht enggeschlossenen Sylbe Ew. §. 88 S. 144) für eine anomale Infinitivform nach Art des ähnlichen (inconsequent ohne Metheg geschriebenen) יָסְדִי Iob 38, 4 (Ges. §. 69 Anm. 1) zu halten (wonach ich übers. habe), so behalte man mit Hupf. das Chethib bei: du hast mich neubelebt von Sinkenden zur Gruft (28, 1) hinweg — eine ganz unbedenkliche prägnante Construction[1].

In Str. 2 ergeht an alle Fromme die Aufforderung, solch einen Gott zu preisen, der nach kurzem Zürnen alsbald und lebenslänglich gnädig ist.

---

[1]) Das Makkef zwischen מיורדי בור fehlt in guten Texten, wie auch 38, 21., wo aber trotz des Metheg *rodfi* (Heidenh. *rodŏfi*) zu lesen ist, wie hier *jordi*, nicht *râdfi*, *jârdi*, wie Nurzi will, vgl. über פֶּל mit conj. Acc. statt mit Makkef zu 35, 10. Das Rechte hat nach Lonzano's Vorgang Samuel David Luzzatto, *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 390 *not.*

[5] **Harfnet ihm, Jahawâh, seine Frommen,**
Und lobsinget seinem heiligen Ruhme.
[6] **Denn augenblicklich währt sein Zorn, lebenslang seine Huld;**
Des Abends kehrt Weinen ein —
Und Morgens ist Jubel da.

Statt שֵׁם Jehova's heisst es hier nach der Grundstelle Ex. 3, 15 זֵכֶר, Jehova macht sich, indem er sich offenbart, wie nennbar so gedenkbar und zwar in ruhmvoller Weise gedenkbar; die Heilsgeschichte ist als Explication des Jehova-Namens zugleich eine Denkmalsetzung, eine Gedächtnissstiftung und zwar Herstellung eines זֵכֶר קֹדֶשׁ, weil alle Selbstbezeugungen Gottes, sei es in Liebe oder in Zorn, aus dem Lichtmeere seiner Heiligkeit emaniren. In der Selbstbezeugung gegen die Seinigen herrscht die Liebe, und der Zorn ist gegen sie nur ein verschwindendes Moment: ein Augenblick vergeht in seinem Zorne, ein (ganzes) Leben in seiner Huld d. i. jener währt nur einen Augenblick, diese eines Menschen ganzes Leben. „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit". Die Präp. בְּ bez. hier nicht, wie in der schönen Parallele Jes. 54, 7 f., die Zeit oder die Bethätigungsweise, in welcher das und das geschieht, sondern den Zustand, worin einem die Zeit verläuft. Wie schnell die Liebe den Zorn wieder in sich zurücknimmt, malen zart und lieblich die (gleichfalls bei Jesaia 17, 14 wiederhallenden) beiden letzten Zeilen: Weinen kehrt des Abends bei uns ein, um über Nacht zu bleiben, aber des Morgens erscheint wie ein rettender Engel ein anderer Gast, vor dem בְּכִי verschwindet, nämlich רִנָּה. Hupf. irrt, wenn er יָלִין in Ged. wiederholt. Der Nominalsatz: und am Morgen Jubel = ist Jubel da, malt das Unerwartete und Ueberraschende der Hülfe dessen, der בכי und רנה sendet.

Nun erzählt der Psalmist ausführlicher was er erlebt hat, zunächst die Ursache der erlebten Züchtigung:

[7] **Ich aber dachte in meinem Sichersein:**
„Nicht wanken werd' ich ewiglich".
[8] **Jahawâh in deiner Huld hast bestellt du meinem Berge Macht,**
Hast verborgen dein Antlitz, ich ward verstört.

Gegensätzlich ist וַאֲנִי אָמַרְתִּי (wie 31, 23. Jes. 49, 4), insofern als David seinem nunmehr durch Leiden hindurch gewonnenen Gottvertrauen sein früheres Selbstvertrauen entgegenhält. Er knüpft hiermit an das Vorausgegangene die es erläuternde Erzählung dessen was er erlebt hat. Er war in fleischliches Selbstvertrauen verfallen; statt dem Geber zu vertrauen, pochte er auf die Gabe. Ungewiss ist es ob שַׁלְוִי Inf. des V. שָׁלֵו ist (wie ich übers.), oder ob Flexion

eines N. שֶׁלֶו, richtiger שְׁלוֹ = שַׁלְוְ n. d. F. שְׂחוּ das Schwimmen Ez. 47, 5 = שַׁלְוָה Spr. 1, 32., vgl. zur Charakteristik der so benannten Gesinnung und Herzenssprache Dt. 8, 11—18. Solche fleischliche Sicherheit hat demüthigende göttliche Züchtigung zur unausbleiblichen Folge. Diese enge Verkettung drücken die Perf. V. 8 aus, welche Gottes Begnadigung, Gottes durch Selbsterhebung verwirkte Gnadenentziehung und die enttäuschte Consternation auf gleiche Zeitlinie stellen, was die Uebers. wiedergibt, statt nach uns geläufigerem Ausdruck zu sagen: du hattest bestellt, verbargest dein Antlitz, da ward ich bestürzt. הֶעֱמִיד עֹז Macht hinstellen ist s. v. a. sie zu festem Besitze geben, wie man aus Vergleichung von 2 Chr. 33, 8 mit 2 K. 21, 8 ersieht. Der Berg ist der von Natur und durch Kunst feste Zion (2 S. 5, 9), und dieser ist als Schlossberg Emblem des davidischen Reiches (wie als Tempelberg Emblem der Ekklesia): Jehova hatte dem David sein Reich stark befestigt, als er ihm seines Selbstvertrauens halber zu fühlen gab, wie er alles nur durch Ihn und ohne ihn so gar nichts sei. Die Flexionsform הַרְרִי oder הֲרָרִי (mit aufgelöstem eig. zu dagessirendem ר) ist durch Gen. 14, 6 u. Jer. 17, 3 (wo sie als Vocativ voller הֲרָרִי lautet) geschützt und der Sinn, welcher bei der LA להדרי (LXX. Syr.) d. i. meiner Königswürde der gleiche bleibt, ist so befriedigend, dass die LA להרֵרי (Hupf. nach Trg.[1]) „gestellt (mich) auf feste Berge" keine Verbesserung ist.

Doch der also Gezüchtigte betete brünstig:

> [9] **Zu dir, Jahawâh, rief ich**
> **Und zu Jahawâh betete ich innig:**
> [10] **„Was Gewinn bringt mein Blut, mein zur Grube Fahren?**
> **„Wird preisen dich Staub? verkünden deine Wahrheit?**
> [11] **„Höre, Jahawâh, und begnadige mich!**
> **„Jahawâh, werde Helfer mir!"**

Die Futt. V. 9 haben, weil im Tenor der Erzählung stehend, die Bed. des Imperfekts, welches die Araber treffend die „Gegenwart in der Vergangenheit" nennen. Aus der Frage מַה־בֶּצַע בְּדָמִי *quid lucri* (hebr. *quod* = *quale lucrum* τί ὄφελος vgl. Jes. 40, 18 u. 1 S. 20, 10 *aliquod durum*) *in sanguine meo* scheint hervorzugehen, dass David in Gefahr des Todes durch Feindeshand war, aber ותרפאני V. 3 belehrt uns eines Andern und der Sinn ist also: was hast du

---

[1]) Dass auch Mose Gecatilia bei AE so lese, ist ein Missverständniss Hupfelds; jener erklärt: „du hast gestellt mich auf meinen Berg gewaltiglich" (עז = בעז, wie auch Kimchi).

für einen Gewinn, wenn du mein Blut vergiessest d. i. mich so gewaltsam vor der Zeit hinrichtest. Im Gegentheil würde sich Gott des Lobpreises berauben, den ihm der Lebende bringen würde und so gern bringen möchte. Jenseit des Grabes werden keine Psalmen mehr gesungen 6, 6. Der Hades war im A. T. noch unüberwunden, der Himmel noch nicht geöffnet. Im Himmel sind die בני אלים, aber nicht selige בני אדם. Man beachte, dass die Bitte des S. um Lebensfristung ihr Absehn nicht auf irdischen Besitz und Genuss, sondern auf Gottes Ehre hat. Das Leiden trieb ihn von sich selbst hinweg zu Gott und dessen Hülfe liess denn auch nicht lange auf sich warten:

[12] Verwandelt hast du mein Klagen in Reigen mir,
Gelöset mein Busskleid und gürtetest mich mit Freude,
[13] Damit lobsinge dir die Hehre ohne Rasten —
Jahawâh mein Gott, ewig will ich dich loben.

Sowohl V. 8 als hier fehlt dem Perf. das ו *copul.*, um noch stärker, als es z. B. 32, 5 geschieht, das Simultane des Gebets und der Erhörung auszudrücken, vgl. übrigens die Nachklänge Jer. 31, 13. Thren. 5, 15. Bei מָחוֹל ist nach unserer zeitgesch. Auffassung so wenig an 2 S. 6, 14., als bei שַׂקִּי an 1 Chr. 21, 16 zu denken. Gelöst wird das Buss- oder Trauerkleid (*cilicium* Rauhhemd) durch Lösung des darum geschlungenen Strickes. Statt des gelösten, ihm entfallenen that ihm Jehova Freude wie ein Gewand um (vgl. 65, 13). Schnell und gründlich änderte Er mit Einem Male den Zustand des durch Leiden nun heilsam Gedemüthigten. Preis Jehova's war Entzweck seiner Rettung: damit dich besinge die Hehre (כָּבוֹד für כבודי = נַפְשִׁי wie 7, 6. 16, 9. 108, 2.) ohne sich schweigen, sich unterbrechen zu lassen (יִדֹּם *fut. Ni.*). Und Preis Jehova's auf ewig ist auch seine Entschliessung. Das Dankgedicht Hiskia's Jes. c. 38 ist aus den beiden Schlussstrophen dieses Ps. unter Einwirkung vertrauter Bekanntschaft mit dem B. Iob erwachsen.

PSALM XXXI.

Auch in Ps. 31. blickt der Verf. V. 23 mit וַאֲנִי אָמַרְתִּי auf einen früheren Seelenzustand zurück, näml. der Anfechtung, wie 30, 7 der Sicherheit; auch hier betheiligt er alle חֲסִידִים an der heilsamen Frucht seiner Erlösung (vgl. 31, 24 mit 30, 5). Uebrigens aber ist die Situation beider Ps. eine sehr verschiedene. Davidisch sind sie beide. Hitz. aber und diesmal auch Ew. halten Ps. 31 für jeremia-

nisch. Und es ist wahr, dass nicht allein V. 14ª sich bei Jeremia 20, 10 wiederfindet, sondern dass der ganze Ps. durch seine Sprache (vgl. z. B. V. 10 mit Thren. 1, 20.; V. 11 mit Jer. 20, 18.; V. 18 mit Jer. 17, 18) und seine elegische Weichheit an Jeremia erinnert. Aber diese Verwandtschaft beweist doch gar nichts. Die Stelle Jer. 20, 10 ist, wie viele andere dieses Proph., dessen Sprache tief in die des Psalters getaucht ist, eine Reminiscenz, und was die elegische Weichheit betrifft, so erklärt sie sich daraus, dass es hierin gar nicht verwandtere natürliche und geistliche Charaktere geben kann als David und Jeremia, die beiden in ihren edlen zarten Seelen tiefempfindenden liebessehnsuchtvollen und schmerzenreichen Knechte Jehova's. Wir bleiben bei dem Zeugniss der Ueberschrift und halten den Ps. für ein Lied aus dem Leid der saulischen Zeit (LXX ἐκστάσεως viell. in Combination von V. 23 ἐν ἐκστάσει בחפזי mit 1 S. 23, 26). Mit den Ps. dieser Gruppe hat er Vieles gemein: die dem damaligen kriegerischen Leben Davids unter den Felsen und Klüften der Wüste entsprechenden Bilder; die Klage über Entfremdung der nächsten Angehörigen 31, 12. 69, 9 (die uns jedoch 27, 10 auch in einem Ps. der absalom. Zeit begegnete); den ermuthigenden Zuruf 31, 25 vgl. 22, 27. 69, 33.; den seltnen Gebrauch des Hi. הִפְלִיא 31, 22. 17, 7.; den Wunsch, von Gott verborgen zu werden 31, 21 vgl. 17, 8. 64, 3 und manches Andere. Mit Ps. 22 hat er dies gemeinsam, dass der gekreuzigte Christus ihm sein letztes Wort entnimmt, wie jenem sein drittletztes. Aber er unterscheidet sich von ihm dadurch, dass die Vorausdarstellung der Passion hier 31, 10—14 innerhalb der Schranke des Typus verbleibt und nicht jene proph. Steigerung erfährt, wie in jenem einzigartigen Ps. 22, dem nur Ps. 69 vergleichbar ist.

Der S. beginnt V. 2—9 nach dem Strophenschema: 4. 4. 4. 7 mit der Bitte um Rettung, begründet auf das Vertrauen, welches Jehova, dem es sich hingibt, nicht täuschen kann, und freut sich in voraus der zweifellos vorausgesetzten Gewährung:

[2] In dich, Jahawâh, bin ich geborgen —
Traun ewig werd' ich nicht zuschanden.
Durch deine Gerechtigkeit befreie mich,
[3] Neige zu mir dein Ohr, eilends errette mich!

Werde mir zum Schutzwehr-Horte,
Zum Schanzen-Hause, mir Heil zu schaffen.
[4] Denn mein Fels und meine Schanze bist du,
Und ob deines Namens wirst du mich geleiten und führen.

[5] **Wirst mich erledigen aus dem Netze, so sie heimlich hingelegt mir,**
Denn du bist meine Schutzwehr.
[6] **In deine Hand befehl' ich meinen Geist,**
Du hast erlöst mich, Jahawâh, Wahrheits-Gott!

[7] **Verhasst sind mir die warten nichtiger Idole,**
Ich aber an Jahawâh hang' ich fest.
[8] **Jubeln will ich und mich freuen deiner Gnade,**
Dass du angesehn mein Elend,
Kenntniss genommen von den Nöthen meiner Seele.
[9] **Und hast mich nicht beschlossen in Feindes Hand,**
Hast gestellt aufs Weite meine Füsse.

Auf das ohnehin subjektiv verneinende אַל folgt als Ausdruck freudiger Gewissheit der Cohortativ. Statt פַּלְּטֵנִי würde sich vermittelter תְּפַלְּטֵנִי als Selbstgetröstung anschliessen. Aber eben diese Selbstgetröstung verwandelt sich in das bittende פלטני, das auf Gottes Gerechtigkeit provocirt, als welche die gerechte Sache nicht unterliegen lassen kann. In Str. 2 gestaltet sich die Bitte gemäss der Lage des von Saul obdach- und schutzlos im Gebirge und der Wüste Umhergejagten. In צוּר מָעוֹז ist מָעוֹז *gen. appos.*: ein Fels der Schutzwehr ist, näml. durch seine Beschaffenheit und Lage; ein Felsenschloss d. i. Castell auf einem Felsen würde umgekehrt מעוז צור heissen. Dafür in dem aus älteren Psalmstellen musivisch zusammengefügten Ps. 71 (V. 3) צוּר מָעוֹן ein Fels der Wohnstätte d. i. der sichern Aufenthalt gewährt. מְצוּדָה, gew. willkürlich Bergspitze übersetzt, bed. von צוּד einschliessen Verschanzung oder Bollwerk; בֵּית מְצוּדוֹת also ein wohlverschanztes wohlumwalltes Haus, welches sichres Asyl gewährt. Dem Anschluss von כִּי V. 4 u. 5[b] liegt der Ged. unter: erweise mir dein Heil, denn du bist mein Heiland. Köster findet das unlogisch, aber es ist das die Logik aller gläubigen Gebete. Die Futt. V. 4. 5 sprechen zuversichtliche Erwartungen aus, die sich mit Nothwendigkeit aus dem was Jehova dem S. ist ergeben. Die uns aus Ps. 23 bekannten Synonyma הִנְחָה und נִהֵל stehen beisammen, um den Begriff der Gnadenleitung recht volltönig auszudrücken. In Jehova's, eines solchen Gottes, Hand befiehlt er seinen Geist, ihr übergibt er ihn als ein Verwahr- oder Traugut (פִּקָּדוֹן), denn was dorthin deponirt ist, das ist wohl aufgehoben und aller Gefahr, aller Noth enthoben. Es heisst nicht נַפְשִׁי, wie es auch heissen könnte, נֶפֶשׁ ist, wie der vollständige Name נֶפֶשׁ חַיָּה zeigt, das Lebensprincip im Menschen als bedingtes und רוּחַ, wie der vollst. Name רוּחַ חַיִּים zeigt, als bedingendes; jenes Gebetswort erfasst das Leben bei seiner unmittelbar in Gott originirenden

und in dem Gläubigen auch aus Gott und in Gott lebenden Wurzel, und stellt es unter Dessen Obhut, der des Geisteslebens (Jes. 38, 16) und alles Lebens wahres Leben ist. Es ist das Gebetswort, mit welchem der sterbende Christus sein Leben aushaucht Lc. 23, 46. Die saulische Zeit war die reichste an Vorbildern der Passion und dieses unter Wirkung des h. Geistes aus Davids damaliger Leidensschmelze hervorgegangene Gebetswort bezeichnet im Munde Christi einen Höhepunkt der das A. T. erfüllenden Erlösungsgeschichte. Wie überschwenglicher ist hier das Gegenbild, als das Vorbild! David befiehlt seinen Lebensgeist Gotte, um nicht zu sterben, der andere David, um sterbend nicht zu sterben, sondern sein in Gottes Hand geborgenes geistleibliches Leben in unvergänglicher Kraft und Klarheit wiederzuempfangen. Mit demselben Gebetsworte haben sich nicht vor dem Tode, sondern mitten im Tode Polykarpus, Bernhardus, Huss, Luther, Melanthon und andere Gläubige sicher gestellt. *Beati* — sagt Luther — *qui moriuntur non modo pro Domino, ut martyres, non modo in Domino, ut omnes credentes, sed et cum Domino, ut hoc dicto exspirantes: In manus tuas commendo spiritum meum.* Indem David seinen Geist in Gottes treuer und allmächtiger Hand so wohlverwahrt weiss, gilt ihm was er sehnlich hofft als bereits geschehen: „du hast erlöst mich, Jahawâh, Wahrheits-Gott“. Das Perf. פָּדִיתָה ist hier nicht wie 4, 2 retrospektiv, sondern, wie es Ges. §. 126, 4 richtig erklärt wird, anticipativ. Es ist, wie die Perf. V. 8. 9., Ausdruck gläubiger Vorwegnahme der Erlösung (anders als im Munde des Erlösers am Kreuz, dessen Leiden, indem er seinen Geist in Gottes Hände befiehlt, auch wirklich zu Ende ist und in Herrlichkeit übergeht). In dem Begriffe von אֵל אֱמֶת kann die in אֱלֹהֵי אֱמֶת 2 Chr. 15, 3 liegende Beziehung auf die Götzen nicht ausgeschlossen sein, da V. 7 הַבְלֵי־שָׁוְא die nichtigen Trugbilder entgegengesetzt werden; הֲבָלִים ist seit Dt. 32, 21 ein bes. bei Jeremia (z. B. 8, 19) beliebter Götzenname. Andererseits kann es dem Zus. nach auch von אֵל אֱמוּנָה Dt. 32, 4 nicht sehr verschieden sein, wie überhaupt אֱמֶת und אֱמוּנָה als Attribute von Personen wechseln: אמת ist währendes und sich bewährendes Sein, אמונה währender und sich bewährender Sinn. So wird also אל אמת der wahre d. i. lebendige und wahrhaftige d. i. treue Gott sein, was beides eng zusammenhängt, denn als der wahre erwahrt er durch lebendiges Walten die Wahrheit seiner Offenbarung, insbes. seiner Verheissungen. In V. 7 beruft sich David auf seine lautere Hingabe an diesen wahren treuen Gott: verhasst sind ihm die, welche Trug-

göttern huldigen, während er dagegen an Jehova hangt. Es liegt nahe, mit LXX Vulg. Syr. Ar. שָׂנֵאתָ zu lesen (Hitz. Ew. Olsh. u. A.), aber nöthig ist es nicht; ואני braucht nicht Gegens. zum vorausgeg. Satze, es kann auch Gegens. zu dem unmittelbar vorausgeg. Satztheil sein. In der Lehnstelle des Ps. Jona's 2, 9 lautet dieser מְשַׁמְּרִים הַבְלֵי־שָׁוְא; hier das Kal in der Bed. *observare*, *colere* wie Hos. 4, 10 u. auch Spr. 27, 18; in dem aufwartenden Dienst ist das wartende Vertrauen (Hgst. Hupf.) inbegriffen. Die Cohortative V. 8 drücken Vorsätze aus; Olsh. übers. sie falsch optativisch: möge ich jubeln können. Seiner Erhörung gewiss nimmt er sich vor, ob Jehova's Gnade dankbare Freude zu bezeigen, darob dass (אֲשֶׁר wie Gen. 34, 27) er angesehen (ἐπέβλεψε Lc. 1, 48) sein Leid, dass er Wissen gehabt und bethätigt hat um seine Seelennöthe. Die Constr. יָדַע בְּ kann man angesichts Iob 12, 9. 35, 15 (obgleich hier andere Deutung möglich ist) wenigstens nicht mit Hupf. unerhört nennen; sie ist bedeutsamer, als unser „wissen um etwas", בְּ wie ἐπι in ἐπιγιγνώσκειν von dem das Obj. erfassenden sich seiner bemächtigenden Erkennen. הִסְגִּיר V. 9 συγκλείειν wie 1 S. 23, 11 (im Munde Davids). מֶרְחָב wie 18, 20 vgl. 26, 12. Es ist Davids Sprache, in der die Thora und bes. das Deuter. (32, 30. 23, 16) durchklingt.

Die im 2. Theile des Ps. V. 10—14 wiederanhebende Bitte gründet sich auf die Grösse des Leidens, das der S. Gotte darlegt, nachdem er sich im Vertrauen auf ihn gestärkt hat:

[10] Sei lind mir, Jahawâh, denn beklemmt ist mir,
Verfallen ist vor Gram mir Aug' und Seel' und Leib.
[11] Denn geschwunden ist in Kummer mein Leben
Und meine Jahre in Seufzen,
Hingesunken in meiner Sündigkeit meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.

[12] Ob aller meiner Gegner bin ich ein Schimpf geworden
Und meinen Nachbarn eine Last, und ein Schrecken meinen Freunden,
Die mich aussen sehen, weichen scheu mir aus.
[13] Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
Bin worden wie ein fortgeschmissenes Geräth.

[14] Denn ich höre die Schleichrede Vieler,
Schrecken rings umher;
Indem sie Rath halten zusammen über mich —
Mir das Leben zu nehmen ist ihr Anschlag.

Dieser 2. Theil stellt absteigendes Strophenschema dar (6. 5. 4). Die Bitte beginnt von neuem und begründet sich durch Schilderung der Noth. צַר־לִי *angustum est mihi* wie 69, 18 (s. Hupf. zu 18, 7).

10ᵇ lautet wörtlich wie 6, 8., nur dass zu עֵינִי dem den Leidenszustand spiegelnden Auge, in welchem sinnliche Wahrnehmung und objektive Sinnfälligkeit des Menschen sich concentriren (Psychol. S. 191), hier נֶפֶשׁ das geistige Lebensprincip des M. und בֶּטֶן das die geistig-seelischen Thätigkeiten und Empfindungen reflektirende Leibesinnere (Psychol. S. 221 vgl. Beck, Umriss S. 13) hinzutreten. Bedeutsam heisst das Leben im Hebr. חַיִּים als organisches Ineinandergreifen vieler seelischen und leiblichen Kräfte; dieser Sinn liegt im Sprachbewusstsein, wie die Verbindung mit plural. Präd. zeigt (vgl. 88, 4). Dass David seine Sündenschuld als das seine physische Kraft Brechende namhaft macht, kann auch in einem Ps. der saulischen Zeit nicht befremden. Je länger die Verfolgung währte, desto tiefer musste er fühlen, dass seine Gerechtigkeit eine nicht unbefleckte sei; überdiess blickt er in diesem Ps. auch auf Zeiten innerer Anfechtung zurück, inmitten welcher es ohne Versündigung nicht abgeht. Die beiden ersten Zeilen von V. 12 lagen schon den LXX genau so lautend wie uns vor; sie übers.: *παρὰ πάντας τοὺς ἐχθρούς μου ἐγενήθην ὄνειδος, καὶ τοῖς γείτοσί μου σφόδρα καὶ φόβος τοῖς γνωστοῖς μου.* Aber dieses *σφόδρα* hinkt störend nach, selbst wenn man übers. dürfte: „ein Schimpf geworden auch (sogar) meinen Nachbarn sehr“ — aber *et* = *etiam* ist selbst durch 2 S. 1, 23 und noch weniger durch Jer. 10, 23 beweisbar, und mit *Waw explic.* „und zwar“ wird das Schleppende des Ausdrucks mit nichten beseitigt. Man hat auf mancherlei Weise zu helfen gesucht. Ew. zieht מכל־צוררי zu V. 11., was sich durch 6, 8 empfiehlt, und übers.: „und mein Gebein verzehrt ob all der Dränger; ich ward ein Hohn sogar den Nachbarn sehr . .“ Aber auch so muss dem וְ durch jene unbelegbare Sinngebung aufgeholfen werden. Olsh. stellt ולשׁכני hinter למידעי, wodurch allerdings alle Schwierigkeit gründlich beseitigt wird. Aber ist eine minder gewaltsame Radicalcur möglich, so ist es desto besser. Hitz. schlägt vor מְאֹד in מָנֹד zu verwandeln, jedoch nicht von נוּד wie 44, 15., sondern von נָדַד: Gegenstand des Fliehens. Aber der Ged., den man erwartet, ist vielmehr: „und meinen Nachbarn eine Last“. Sonach würde מַשְׂאֵת (Zeph. 3, 18) entsprechen, aber dieses Wort ist dem מאד zu unähnlich. Kann nicht viell. מְאֹד selbst diese Bed. haben? Da es in der Bed. *σφόδρα* so schlecht passt, so wäre der Ausdruck, wenn es hier in einer sonderlichen Bed. gebraucht wäre, nicht zweideutig. Schon J. D. Michaelis vgl. das arab. أَوْدٌ (أَوْدَةٌ) in der Bed. *onus;* wir dürfen wohl

annehmen, dass מאר hier dieselbe Bed. hat, ohne dass wir מְאֹד zu vocalisiren brauchen, da ja מְאֹד auch in der Bed. *valor*, *valide* von איד (wie מְצָד von צוד) gebildet ist[1]. Bei dieser Auffassung liegt es nahe, zu übers.: Seitens aller meiner Gegner . . aber wie sonderbar wäre das ausgedrückt und dass seine צוררים ihn beschimpfen, versteht sich ja von selber. Also: von wegen meiner Gegner . . Alles entspricht Wort für Wort der Lage Davids in der saulischen Zeit. Die Masse der Gegner, die David hatte, gereichte ihm doch zuletzt auch in den Augen Besserer zu dem Schimpfe eines Prätendenten oder Rebellen; diejenigen, bei denen er freundnachbarliche Zuflucht fand, fühlten sich nachgerade, weil gefährdet, auch belästigt, und wie sehr die mit ihm nicht blos oberflächlich, sondern intim Bekannten (מְיֻדָּעִים wie 55, 14. 88, 9. 19), menschlich angesehen, Ursache hatten, den Umgang mit ihm zu fliehen, zeigt das traurige Geschick Abimelechs und der übrigen Priester von Nob. So ist er denn wie ein Todter, den man, wenn er aus dem Hause zu Grabe geschafft ist, gemeinhin auch aus dem Herzen hinausgeschlossen zu haben pflegt (נִשְׁכַּח מִלֵּב vgl. מִפֶּה Dt. 31, 21); aller innere Zus., alle Sympathie mit ihm ist wie durchschnitten, er ist geworden wie zu einem auf den Scherbenhaufen geworfenen Geschirre, das man ohne sich darum zu kümmern, vollends zu Grunde gehen lässt (vgl. dasselbe Bild Hos. 8, 8 und aus Hosea bei Jer. 48, 38). Die perfektische Fassung: wie ein zu Grunde gegangenes Gefäss *vas perditum* (Hupf.) ist sprachlich ebenso zulässig (Ges. §. 134, 1), und gibt wesentlich gleichen Sinn. Das folgende כִּי

---

[1]) Kein Zweifel, dass מְאֹד von dem altehrwürdigen *âda* Fut. *jaûdu* herkommt, welches zwar nicht modern strassenläufig, aber jedem Muhammedaner wohlbekannt ist aus dem sogen. heiligen Thronverse Sur. 2, 256: . . Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde, und es fällt ihm nicht schwer (وَلَا يَؤُودُهُ) sie beide zu erhalten. Dieselbe Wurzel أَدَ mit derselben Grundbed. des Bedrückens, Beschwerens ist zu أَدَّ ausgebildet, welches mit seinen Derivaten zusammengenommen die Bedd. von آدَ *fut. U* und *fut. J* vereinigt. Stark, kräftig s. ist nur eine andere Wendung des Grundbegriffs, urspr.: compress, compakt, fest, derb und hart s. Daran schliesst sich das *n. verbale* מְאֹד, wie man in unserer Umgangssprache derb für stark, sehr sagt, vgl. franz. *ferme* als Adv. آدَ *fut. J* und seine Deriv. kommen häufig im Koran vor, auch *el-aid* in der Benennung Davids *dhâ-l-aidi* Sur. 38, 16 ist Infin. davon und s. v. a. Inhaber der Kraft; die Formen *aid*, *ajjid*, *âd*, *ijâd* haben nach Beidawi mit *dhu* zusammen alle die Bed. der Kräftigkeit. Fl.

V. 14 ist nun nicht den beiden כִּי V. 10. 11., die das חֻנֵּנִי begründen, coordinirt, sondern begründet eben jene Selbstvergleichung mit einem zum Unrath gewordenen Hausrath. Afterrede Vieler brandmarkt ihn als Verbrecher, Schreckniss umgibt ihn von allen Seiten (wörtlich so Jer. 20, 10., wo der Proph. in ähnlicher Lage sich, wie auch sonst, der davidischen Worte bedient); indem sie zu Rathe sitzen gemeinschaftlich über ihn (mit בְּהִוָּסְדָם beginnt nach den Acc. der 2. Haupttheil des V.), geht ihr Plan auf nichts Anderes, als ihn aus dem Wege zu schaffen. Wenn sich in diesen Worten die Infinitivconstr. fortsetzen sollte, so würde es wohl וְזָמְמוּ heissen Ges. §. 132 Anm. 2. Der Satz ist selbstständiger: mir das Leben zu nehmen, darauf geht ihr Tichten und Trachten.

Aber mitten unter solchen Todfeinden ist er getrost in Gott, seinem Retter und Rächer. Dies der Inhalt des 3. Theils:

15 Aber ich — auf dich vertrau' ich, Jahawâh,
Spreche: mein Gott bist du.
16 In deiner Hand sind meine Geschicke,
Rette mich aus meiner Feinde Hand und von meinen Verfolgern!
17 Lass leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Schaffe Heil mir durch deine Gnade.

18 Jahawâh, nicht werd' ich zuschanden, denn dich ruf' ich an,
Zuschanden werden Gottlose, geschweigt zur Scheôl.
19 Verstummen müssen Lügen-Lippen,
Die da reden über einen Gerechten Freches
In Uebermuth und Hohn.

Wie V. 7., ist וַאֲנִי entgegensetzend. אָמַרְתִּי ist nicht überflüssig; es scheint so als ob Jehova im Zorn ihn aufgegeben, aber er trotzt diesem Scheine mit dem stillinnerlichen und lauten Gebetsworte zueignenden Glaubens. עִתּוֹת oder עִתִּים sind die Zeiten mit ihren Leiden und Freuden, die Wechselfälle des menschlichen Lebens; diese sind in Jehova's Hand, alle Geschicke sind seine Schickungen. Vulg. nach LXX: *in manibus tuis sortes meae* (Symbolum Selneckers). Aus diesem Bewusstsein, dass Jehova's allmächtige und treue Hand sein Leben gestaltet, ergeben sich die Bitten V. 16ᵇ. 17 und die Hoffnungen V. 18. 19. Es sind drei Bitten, die mittlere lautet, wie der mittlere Segenspruch des ahronitischen Segens Num. 6, 25. Das die Hoffnungen begründende כִּי קְרָאתִיךָ ist wie אָמַרְתִּי V. 15 nach Ges. §. 126, 3 zu verstehen. Die Form יִדְּמוּ kann *fut. Kal* von דָּמַם für יִדֹּמוּ sein (Ges. §. 66, 5 Anm.), aber auch nach derselben Unterlassung der Verdoppelung der Stamm-

sylbe (s. Ges. §. 67 Anm. 11) *fut. Ni.* für יִדַּמּוּ oder יִדֹּמּוּ, was zwar nicht Jer. 8, 14., aber hier, wie im Liede Hanna's 1 S. 2, 9., wahrscheinlicher ist, da es besser zu der prägnanten Constr. passt: *ad silentium redacti ruent in orcum.* Durch Gottes richterliches Eingreifen werden sie geschweigt, unwirksam gemacht werden, indem sie dem Hades verfallen. Passivisch wird auch fortgefahren: es werden stumm gemacht (eig. gebunden, gelähmt) werden alle Lügen-Lippen. עָתָק Steifes, Stolzes, Freches ist Objektsacc. wie 94, 4 und Subjektsnom. 1 S. 2, 3.

Im 4. Theile (Strophenschema: 4. 5. 5) wird die wohlbegründete Hoffnung zu triumphirender Gewissheit und diese bricht aus in dankbaren Lobpreis der Güte Gottes gegen die Seinen und in die frohe Ermahnung aller zu glaubensfestem Harren auf Jehova:

[20] Wie ist dein Schatz an Gutem gross, den du gespart dich Fürchtenden,
Den du bethätigst in dich Trauenden vor aller Welt.
[21] Du schirmst sie in deines Antlitzes Schirm vor der Leute Rotten,
Verwahrst sie in einer Hütte vor dem Zank der Zungen.

[22] Gebenedeit sei Jahawâh,
Dass er wundersam begnadet mich in fester Stadt,
[23] Während ich sprach in meinem Kleinglauben:
„Losgeschnitten bin ich aus deinem Sehbereich.“ —
Doch du vernahmst meines Flehens Ruf als ich schrie zu dir.

[24] Liebet Jahawâh, ihr seine Frommen alle,
Treue wahrt Jahawâh
Und vergilt reichlich hochmüthig Handelnden.
[25] Seid stark und mannhaft zeige euer Herz sich,
All ihr Harrenden auf Jahawâh!

Der Ged.: wie gnädig hat sich mir Gott bewiesen, gibt sich allgemeineren Ausdruck. מָה ist exclamativ, wie in dem inhaltähnlichen Ausruf 36, 8. Es ist ein Ausruf anbetender Bewunderung. טוּב ה' ist der Inbegriff des Guten, welches Gott den Seinen zu fortwährendem immer vollerem Missbrauch aufbewahrt, צָפַן ähnlich wie in *τὸ μάννα τὸ κεκρυμμένον* Apok. 2, 17. Statt פָּעַלְתָּ sollte es eig. נָתַתָּ heissen, da man wohl פָּעַל טוֹב, aber nicht פָּעַל טוּב sagen kann; es ist Bethätigung oder Erweisung von טוֹב aus jenem טוּב, von Gnade aus jenem Gnadenschatze gemeint. Jehova bekennt sich so zu den Seinen ihren Feinden zur Beschämung, aller Welt zum Trotze 23, 5 (נֶגֶד eig. gegenwärts = angesichts, hier fast s. v. a. entgegen). Er nimmt die Seinen unter seine Obhut vor רֻכְסֵי אִישׁ den Zusammenrottungen der Leute (von רָכַס رَكَسَ *constringere;* رِكْسٌ *magna copia*),

vor dem Gezänk d. i. verläumderischen Gedresch der Zungen. Wir lesen sonst, dass Gott in סֵתֶר אָהֳלוֹ 27, 5 oder in סֵתֶר כְּנָפָיו 61, 5 oder in seinen Schatten צֵל 91, 1 verbirgt, hier haben wir dafür den tiefsten Ausdruck: in Schutz und Schirm seines Antlitzes d. i. im Bereiche des unnahbaren Lichts, das von seinem Angesichte ausgeht. Die סֻכָּה ist eben der gleich einem Laubdache über dem Verfolgten sich wölbende trauliche Schutz des Allmächtigen. Mit בָּרוּךְ ה׳ geht David auf seine individ. Erfahrung über. Jehova hat ihm wunderbare Gnade bewiesen, indem er ihm עִיר מָצוֹר als Aufenthalt verschafft hat. מָצוֹר von צוּר einschliessen bed. sowohl Belagerung d. i. Einschluss durch Belagerungswerke, als Befestigung d. i. Einschluss durch Festungswerke gegen feindliche Angriffe 2 Chr. 8, 5. „Die feste Stadt — erklärt Joh. Arndt — ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz, in dem wir viel sicherer sind, als in einer festen Stadt." Man könnte dann Jes. 33, 21 u. a. St. vergleichen. Aber der Ausdruck sieht eher nach einer historischen Beziehung des בעיר מצור aus. Nicht Keïla, sondern Ziklag scheint mir gemeint. Dass er da nach langen kummervollen Tagen eine feste und sichere Stätte fand, das rühmt David als wundersamen Erweis göttlicher Gnade. Ziklag wurde ja wirklich für ihn der Wendepunkt von Niedrigkeit zur Hoheit. Schon hatte er in seinem Hin- und Herschwanken (חָפַז *trepidare*) gedacht und gesagt (ebenso als Nachklang dieses david. Worts 116, 11): ich bin abgehauen aus dem Sehbereiche deiner Augen. נִגְרַזְתִּי erklärt sich nach גַּרְזֶן Axt, worin die Bed. des sonst nicht vorkommenden V. גָּרַז deutlich vorliegt; dafür Thren. 3, 54 נִגְזַרְתִּי ich bin abgeschnitten, abgeschieden, und Jon. 2, 5 נִגְרַשְׁתִּי ich bin verjagt, vertrieben. Er meinte in seinem Bangen und Zagen, dass Gott sich gar nicht mehr um ihn kümmere; אָכֵן *verum enim vero* aber Jehova hörte ihn, erhörte ihn, erfüllte das Erflehte. Auf Grund solcher Erfahrungen fordert er alle Frommen auf, einen solchen Gott zu lieben d. i. die Liebe selber zu lieben. Einerseits wahrt er Treue, indem sein Verhalten gegen die so ihn fürchten fortwährende Bewährung seines Verheissungsworts ist, andererseits vergilt er denen nach Ueberfluss, welche Hochmuth üben — vor Gott die Sünde der Sünden. Ein ermuthigender Zuruf an die Frommen schliesst den Ps., ähnlich dem selbstermuthigenden Zuruf 27, 14. Die Frommen heissen hier „die Harrenden auf Jehova." Der Glaube war im A. T. noch mehr als im N. T. ein Harren des Zukünftigen. Das auf Gott gerichtete Auge der Hoffnung ist das Wesen des alttest. Glaubens. Im N. T. ist es der

immanente Besitz und nur noch dessen Offenbarung ist Gegenstand des Hoffens. Die wesentliche Einheit der alttest. Gnadenordnung mit der neutest. stellt uns Ps. 32 dar, in seinem neutestamentlich-paulinischen Charakter das Seitenstück von Ps. 19.

PSALM XXXII.

Es sind der hervorstechenden Merkmale mehrere, durch welche sich dieser Ps. mit dem vorigen paart (s. *Symbolae p.* 52); in beiden blickt der S. mit אָמַרְתִּי auf eine Thatsache seines innern Lebens zurück und beide schliessen mit einem Aufrufe der Frommen, welcher sich schlussfolgerungsartig zum Ganzen verhält. Uebrigens aber sind beide Ps. verschieden; Ps. 31 ist ein Bittspalm in äusserer Noth, Ps. 32 ein Busspsalm oder vielmehr ein Lehrpsalm über den Bussweg zur Sündenvergebung, der 2. der 7 kirchlichen *Psalmi poenitentiales*, den, wie Selnecker erzählt, der h. Augustinus „oftmals mit weinendem Herzen und Augen gelesen und vor seinem Ende ihm an die Wand, die gegen seinem Siechbett über gestanden, lassen schreiben, darin er sich in seiner Krankheit geübt und getröstet hat“. Man könnte das Wort Augustins *intelligentia prima est ut te noris peccatorem* als Motto darüber stellen. Der Dichter legt seine persönliche Erfahrung zu Grunde und wendet sich mit der daraus geschöpften allgemeinen Lehre an alle Einzelnen in der Gemeinde. Ein ganzes Jahr lang war David nach seiner Ehebruchssünde wie ein Verdammter in der Hölle. In dieser Hölle ist Ps. 51 gedichtet, Ps. 32 dagegen schon nach der Befreiung; jener mitten im Busskampfe, dieser nach wiedererlangtem innerem Frieden. Das Thema desselben ist der aus jenem Abgrunde innerer Noth emporgebrachte köstliche Schatz der Lehre: das Selige der Sündenvergebung, das aufrichtige rückhaltlose Bekenntniss der Sünde als der Weg dahin und der Schutz Gottes in allen Gefahren, so wie Freude in Gott als ihre Früchte.

Nach dem allen ist מַשְׂכִּיל in der Bed. *psalmus didascalicus s. informatorius* (Lth.: „eine Unterweisung Davids“) als Benennung dieses den Heilsweg lehrenden Ps., den man, wie Ps. 19., seines terminologischen Gepräges wegen einen dogmatischen nennen könnte, so passend als möglich. Nichtsdestoweniger ist diese Bed. unhaltbar. Schon dadurch, dass das Hi. הִשְׂכִּיל in der causativen Bed. Einsicht verschaffen, belehren im vorexilischen Hebräisch nur vereinzelt (wie in unserem Ps. V. 8. Spr. 21, 11) vorkommt und erst im

jüngeren üblich wird (Dan. Chron. Nehem.), wird es unwahrscheinlich, dass מַשְׂכִּיל, welches sonst immer *intelligens* bed., als technisches Wort *intelligentem faciens, didacticum* bed. soll. Aber, was die Bed. Lehrgedicht geradezu unmöglich macht, ist dies, dass unter den 13 Ps., welche משׂכיל überschrieben sind, nur zwei (32 u. 78) als Lehrgedichte gelten können; Ps. 45 hat daneben den Namen שִׁיר יְדִידֹת und Ps. 142 den Namen תְּפִלָּה, zwei Namen, die zwar nicht schlechthin indirekten Lehrzweck ausschliessen (was Ges. *thes.* urgirt), aber sich schlecht mit didaktischer Abzweckung und Anlage vertragen, welche der N. משׂכיל besagen würde. Auch die für die Begriffsbestimmung wichtige Stelle 47, 8., in welcher משׂכיל Objektsacc. (da die adverbiale Fassung aus der Luft gegriffen ist), schliesst die Bed. Lehrgedicht aus. Sehr ansprechend ist Ewalds Erklärung (Poetische Bb. 1, 25): „In Ps. 47, 8 haben wir den sichersten Fingerzeig zum richtigen Sinne des Worts; hier steht משׂכיל neben זַמֵּר als nähere Bestimmung des musikalischen Singens, und es leidet keinen Zweifel, dass ein kluges melodisches Lied so viel sein muss als ein feines kunstvolles. Und so sollte der Name aller Wahrscheinlichkeit nach ein mit bes. feiner musikalischer Kunst vorzutragendes Lied sein, etwas mehr bedeutend als das gewöhnlichere מזמור"[1]. Gegen diese Auffassung erhebt sich aber das nicht geringe Bedenken, dass משׂכיל immer nur Attribut von Personen ist, weil nicht was klüglich gemacht, sondern was in sich selbst klug ist so genannt wird. Auch 2 Chr. 30, 22., wo auf die Maskil-Psalmen angespielt wird, sind es die musicirenden Leviten selber, welche (שׂכל טוב) המשׂכילים heissen (d. i. die mit feinem Takt geschickt Ausführenden). Deshalb ist es viell. richtiger, auf die Hifilbed. nachdenkenden Betrachtens 106, 7 vgl. 41, 2. Spr. 16, 20 zurückzugehen, so dass מַשְׂכִּיל Betrachtendes, dann Betrachtung bed., wie מַכְבִּיר das Vielmachende und dann die Fülle, מַשְׁחִית das Verderbende und dann das Verderben (s. Fürsts *Concord. p.* 1342). So gefasst wäre משׂכיל nicht mit מזמור, sondern mit תפלה sinnverwandt. Und da sich an Maskil-Psalmen, wie z. B. 54 und 142 gar nichts von irgend welcher sonderlichen Technik entdecken lässt, so gebe ich dieser Bed. *pia meditatio* den Vorzug.

Der Ps. beginnt mit Seligpreisung des Menschen, welcher

---

[1]) Weiter geführt Jahrb. 8, 65: משׂכיל das mit heller Musik (tonangebenden hellen Becken צלצלים), מכתם das mit dumpfer (rauschenden dumpfer klingenden Becken) zu begleitende Lied.

Gottes rechtfertigende Gnade erfährt, indem er sich Ihm rückhaltlos hingibt:

[1] Selig wem hinweggenommen Uebertretung, bedecket Sünde.
[2] Selig der Mensch, dem nicht zurechnet Jahawâh Verschuldung
Und in dess Geiste keine Tücke.

Die Sünde heisst פֶּשַׁע als Losreissung von Gott, Treubruch, Fall aus dem Gnadenstande; חֲטָאָה als Verfehlung des gottgewollten Zieles, Abirrung vom Gottgefälligen, Vollbringung des Gottwidrigen; עָוֺן als Verkehrung des Geraden, Missethat, Verschuldung. Und die Vergebung der Sünde heisst נָשָׂא als Aufhebung und Hinwegnahme *αἴρειν* und *ἀφαιρεῖν* Ex. 34, 7., כָּסָה als Bedeckung, so dass sie vor Gott dem Heiligen unsichtbar wird und wie nicht geschehen ist (syn. כִּפֶּר עַל, arab. غَفَرَ) 85, 3. Spr. 10, 12. Neh. 3, 37 und לֹא חָשַׁב Nichtzurechnung *οὐ λογίζεσθαι* Röm. 4, 6—9., wo der Ap. den Anfang unseres Ps. citirt; die *δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων* ist hier deutlich ausgesprochen. Was sonst von der Sünde gesagt wird, dass Gott sie fortnimmt und bedeckt, wird hier auf die Person selbst bezogen, weil die Sündenvergebung nicht blos ein Vorgang am Menschen, sondern im Menschen, im Personleben desselben ist, welches die Sünde in seinem Verhältisse zu Gott und in sich selbst verkehrt hat. Der Gerechtfertigte heisst נְשׂוּי־פֶּשַׁע ein Enthobener der Uebertretung *praevaricatione levatus* nach Ges. §. 135, 1.; נְשׂוּי statt נְשׂוּא Jes. 33, 24 (Ges. §. 75 Anm. 21), um mit כְּסוּי zusammenzuklingen. Der zweite Name ist כְּסוּי חֲטָאָה ein Bedeckter der Sünde, über dessen Sünde vor Gottes heiligen Augen die Decke der Sühne liegt. Die dritte Benennung ist ein elliptischer Relativsatz: „dem Jehova die Missethat nicht in Rechnung bringt (setzt und behält)“, weil er sie als quittirt, als abgethan ansieht. Ein solcher Gerechtfertigter ist aber nur der in dessen Geiste keine רְמִיָּה ist, kein Trug, welcher die oder jene Sünde läugnet und verhehlt, verringert und beschönigt, welcher eine Lieblingssünde nicht als Sünde erkennen und bekennen will, sondern sie im Hintergrunde des Herzens verbirgt. Eine solche geflissentlich vorbehaltene Sünde ist ein geheimer Bann, welcher die Rechtfertigung verhindert.

Denn, wie der S. Str. 2 aus eigner Erfahrung sagt, wer nicht sein ganzes Verderben beichtend vor Gott ausschüttet, kann keine Vergebung erlangen, er martert nur sich selbst, bis er sich seines geheimen Bannes entlastet:

[3] Als ich schwieg, morschten meine Gebeine
Durch mein fortwährend Stöhnen.

[4] Denn Tag und Nacht lastete auf mir deine Hand,
Es wandelte sich mein Lebenssaft in Sommergluten. — —
(Forte)
[5] Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld barg ich nicht;
Sprach: „beichten will ich meine Uebertretungen Jahawâh“ —
Und du hast hinweggenommen die Schuld meiner Sünde.
(Forte)

Da V. 3 für sich allein nicht als Begründung des Vorausgegangenen gelten kann, so ist כִּי zeitlich zu verstehen (wie z. B. Richt. 16, 16). Die שְׁאָגָה war der Ausbruch der Qualen, die ihm das folternde Gewissen bereitete. Je mehr er sich sträubte zu beichten, desto lauter redete dieses, und weil diese innere Stimme, in der Gottes Zorn zu Worte kam, zu beschwichtigen nicht in seiner Macht stand, schrie er den ganzen Tag d. i. unaufhörlich, näml. um Hülfe, aber, weil noch ungebrochenen Herzens, ohne Erhörung. Er schrie, denn Gottes strafende Rechte 38, 3 lag Tag und Nacht schwer auf ihm, das Gefühl göttlichen Zorns liess ihm keine Ruhe, vgl. die erfahrungstiefe Schilderung Elihu's Iob 33, 14 ff. Ein Feuer brannte in ihm, das ihn ganz zu verzehren drohte. Man kann בְּחַרְבֹנֵי für s. v. a. כְּבְחַרְבֹנֵי nehmen (wie בעשׁן 37, 20. 102, 4), aber eine Ellipse ists nicht. Er nennt seine ihn bis auf den Grund durchglühenden und ausdörrenden Aengste Sommertrocknisse. In Sommerglut der Angst erlitt sein Lebenssaft (לְשַׁד *succus*) eine Wandelung, näml. er verbrannte und vertrocknete. Hier סלה; die Musik steigert sich und thut das Ihrige, diese Höllenpein des erwachten Gewissens bei noch ungebrochenem Herzen zu malen. Trotz der zwischeneinfallenden Musik hat der histor. Zus. so viel Macht, dass אוֹדִיעֲךָ dadurch zum Imperf. (vgl. 30, 9) gestempelt wird: „meine Sünde that ich kund und meine Schuld deckt' ich nicht zu (כִּסָּה hier wie Spr. 28, 13., einer den Inhalt unseres Ps. kurz zusammenfassenden Stelle); ich fasste den Entschluss: Beichte will ich thun über meine Uebertretungen Jehoven (הודה = הִתְוַדָּה Neh. 1, 6. 9, 2., sonst mit dem Acc., s. Spr. a. a. O.) — da vergabst du . . Hupf. betrachtet אמרתי als verschoben und will es vor אודיעך stellen, aber von dem vollkommenen Rhythmus, den der V. dadurch gewinne, sehe ich so nur das Gegentheil, da ועוני לא כסיתי dann ein Folgesatz wäre, mit dem ואתה נשׂאת keinen rechten Parallelismus bildet; auch passt dann אוֹדֶה nicht, welches durch den dazwischengetretenen Folgesatz dem Regimen des אמרתי entrückt ist. Statt וַתִּשָּׂא heisst es absichtlich ואתה נשׂאת. Mit seinem *fide supplice* gethanen Sündenbekenntniss fiel die Sündenvergebung als gleichzeitige, ja zuvorkommende

Gottesthat zus.: da hast du (oder auch: hattest du mir schon) vergeben die Schuld meiner Sünde (עָוֹן wie andere Namen der Sünde den Begriff dieser und der dadurch verwirkten Schuld und der daraus sich heraussetzenden Strafe in sich vereinigend vgl. Thren. 4, 6. Sach. 14, 19[1]). *Vox nondum est in ore*, sagt Augustin, *et vulnus sanatur in corde.* Das סלה hier ist das Widerspiel jenes andern. Dort schrillende Klage über den erfolglos sich abmarternden Sünder, hier helles Freudengetön über die selige Erfahrung des Gotte sich ausschüttenden — ein musikalisches Ja und Amen zu der grossen Wahrheit von der rechtfertigenden Gnade.

Die 3. Str. wünscht, dass jeder Fromme sich zur rechten Zeit zu Gott wenden möge, um der herrlichen Früchte dieser Gnade theilhaft zu werden:

[6] Darob wende betend jeder Fromme
Sich an dich zur Findens-Zeit.
Gewiss, beim Herwogen grosser Wasser —
Ihn werden sie nicht erreichen.
[7] Du bist Schirm mir,
Vor Noth wirst du mich hüten,
Mit Rettungs-Jubeln mich umringen.

(Forte)

Ob solcher jedem bussfertig beichtenden Sünder entgegenkommenden Gnade möge denn jeder חסיד, dem es um חסד zu thun ist, sich betend an Jehova wenden לְעֵת מְצֹא zur Zeit wo Er und seine Gnade zu finden ist (vgl. Jes. 55, 6 בְּהִמָּצְאוֹ, 49, 8 בְּעֵת רָצוֹן). Auf diesen mahnenden Wunsch folgt eine verheissende Versicherung. Dass רַק zu אֵלָיו gehöre, wie die Partikeln אַף, אַךְ, גַּם, פֶּן, obwohl zu einem weiterhin folgenden Satztheil gehörig, *per hypallagen* an die Spitze des Satzes gestellt werden (wie Spr. 13, 10.: Bei Uebermuth gibts nur Zank), ist allerdings möglich. Da aber רַק, die stärkste restrictive Partikel, unläugbar öfter in affirmative Bed. übergeht (Dt. 4, 6. Richt. 14, 16. 1 K. 21, 25 vgl. Ps. 91, 8.), indem das was so geschieht, dass nichts Anderes geschieht, gewiss geschieht, so fassen wir es mit Hupf. versichernd. Die Worte לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים (mit ל der Zeit) sind virtueller Vordersatz: *certo, cum*

---

[1]) Es sind nicht blos wechselnde (Hupf., Ps. 2, 158), sondern ineinander liegende und sich auseinander entpuppende Begriffe, indem חטאת, עון, פשע, אשם (إِثْم) Sünde und Verbrechen nicht blos als That, sondern auch als Thatbestand, gleichsam das Ersündigte (vgl. Lev. 5, 7. 11 u. dazu Kn.) d. i. die durch sündiges Thun verwirkte Schuld (mit dem Schuldgefühl) und Schuldbusse oder Strafe bez.

inundant aquae magnae, eum non pertingent. Ueberschwemmung ist ein Beispiel aller Calamitäten; 6[cd] ist kurzer Ausdruck der in Ps. 91 entfalteten Verheissung. In V. 7 bekräftigt sie David aus eigner Erfahrung. Die Assonanz מִצַּר תִּצְּרֵנִי (du wirst mich bewahren, dass mich nicht צַר *angustum* = *angustiae* 119, 143 treffe) deutet sich auch in der Uebers. an. Der Ausdruck der letzten Zeile ist dichterisch schön und nicht so syntaktisch anomal, dass es nöthig wäre, mit Hitz. u. Olsh. daran herumzucorrigiren. Der Inf. רֹן (Iob 38, 7) ist substantivirt und konnte deshalb mit gleichem Rechte flektirt werden, wie רֹב *pl.* רֻבֵּי (Mengen), חֹק *pl.* חֻקֵּי (Satzungen). Und das gleichfalls substantivirte פַּלֵּט (vgl. 56, 8), womit sich נַפֵּץ Dan. 12, 7 vergleichen lässt, ist als 2. Glied des *st. constr.* so unanstössig, als etwa דעת in אִישׁ דַּעַת. Mit Rettungs-Jubeln umgibt ihn J., so dass sie ihn von allen Seiten umschliessen und Anlass zum Jubel ihm begegnet, wohin nur immer er sich wendet. Die Musik steigert sich auch hier: Wonne, Wonne über Wonne wird ihr Grundton.

Von hier an wird der Ps. noch lehrgedichtartiger als bisher. Was David 51, 15 verspricht, dass er gerechtfertigt die Sünder Gottes Wege lehren wolle, das führt er hier aus:

[8] Ich will dich belehren und unterrichten im Weg den du gehn musst,
Will Rath ertheilen, mein Aug' auf dich gerichtet.
[9] Seid nicht wie Pferde, wie Maulthiere ohne Einsehn,
Mit Zügel und Trense ist ihr Gebiss zu zäumen,
Nicht wolln sie herzu zu dir.
[10] Zahlreich sind des Gottlosen Qualen,
Aber wer auf Jahawâh traut, mit Gnade umringt er ihn.

Es ist nicht Jehova, sondern der S. welcher hier redet. Er will den, der diesen Ps. liest oder hört, im Heilsweg unterweisen. Statt אִיעֲצָה mit Olsh. אִיעָצְךָ zu lesen ist unnöthig; das Suff. des אַשְׂכִּילְךָ und des conjunctivischen Fut. אוֹרְךָ gilt auch für dieses dritte V., zu welchem עָלֶיךָ עֵינִי = שָׂם עָלֶיךָ עֵינִי (das Auge auf dich heftend d. i. dein mit theilnehmender Liebe mich annehmend) das Verh. eines adverbialen Umstandssatzes hat; denn mit עָלֶיךָ ist עֵינִי zu verbinden, da יָעַץ עַל nicht wohl gesagt werden kann. Indess ist die den Acc. gemässere Uebers. der LXX ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου beachtenswerth; möglich ist es, dass יָעַץ hier in seiner Grundbed. *figere* (vgl. נָעַץ *infigere*) gebraucht ist. Die Anrede geht V. 9., ohne ihr Obj. zu wechseln, in den Plur. über und der Ausdruck wird hart in Gemässheit des verkehrten Wesens, das er beschreibt. Der Sinn ist im Allgem. klar: dem Menschen ziemt nicht gezwungener, sondern williger Gehorsam im Unterschiede von dem unvernünftigen

Vieh, das man an dem durch sein Gebiss gezogenen Zaume führen muss. Das Asyndeton כְּסוּס כְּפֶרֶד hat nichts Auffallendes, vgl. 35, 14. Jes. 38, 14. Aber unklar ist was עֶדְיוֹ bed. soll. Man könnte es in seiner üblichen Bed. Schmuck fassen: „mit Zügel und Zaum, ihrem Schmuck“ und etwa gerade darin die verstandlose Unfreiheit des Thiers mitbezeichnet finden, dass sein Schmuck zugleich Bändigungsmittel ist, wenn nicht viell. עֲדִי Schmuck geradezu s. v. a. Geschirr ist, wie Hupf. erklärt: „dessen Geschirr in Zaum und Kappzaum besteht, um es zu bändigen.“ Indess ist auch hier die Uebers. der LXX zu beachten: *in camo et fraeno* — wie Hier. sie wiedergibt — *maxillas eorum constringe qui non approximant ad te.* Bed. עֲדִי Gebiss oder Backen, so ist עֶדְיוֹ לִבְלוֹם nach Ges. §. 132 Anm. 1 s. v. a. *ora eorum obturanda sunt*, was LXX durch *ἄγξαι constringe* oder nach *Al. ἄγξις (ἄγξεις) constringes* ausdrückt. Wie עֲדִי zu der Bed. Backe komme, lässt sich freilich nicht absehn; Ew. §. 39ᶜ erinnert an das arab. خَدّ (*mala, gena*) und schwankt, ob er עֶדְיוֹ unverändert lassen oder עֲדִיו lesen soll[1]. Noch sonderbarer ist aber בַּל קְרֹב אֵלֶיךָ, welches, so wie nun einmal der Text lautet, als adverb. Umstandssatz zu fassen ist *non appropinquando ad te* und dieser gleich einem Satze des Grundes: *quia non appropinquat ad te.* בַּל wird sonst immer mit *v. fin.* verbunden, und man sollte meinen, dass es auch hier בַּל־יִקְרַב heissen musste. Es scheint das *v. fin.* zwischen בַּל und קְרֹב ausgefallen zu sein, etwa יֹאבוּ, welches sowohl mit ל *c. inf.* als mit blossem *inf.* construirt wird. Die Anrede geht nicht an Gott, sondern an den Menschen, der das Thier durch harte Zwangsmittel zähmen muss und nur so an sich ketten kann. Im Gegenbilde ists der Sünder, der nicht zu Gott will, obgleich nur Gott seine Hülfe ist, und der, wie David das erfahren hat, erst innere Qual ausstehen muss, ehe er zur Besinnung kommt. Dieses qualvolle Leben eines bösen Gewissens, welches der Gottlose führt, setzt V. 10 der Gnade entgegen, die von allen Seiten den Gottvertrauenden umgibt. Man könnte übers.: Gnade umgibt ihn, aber das *Po.* und V. 7 sprechen für die Uebers.: mit Gnade umgibt er ihn.

Nachdem sich so der Lehrinhalt des Ps. in 3 siebenzeiligen Str. entfaltet hat, folgt, dem kürzeren Introitus entsprechend, ein

---

[1]) Jenes arab. Wort bed. eig. die vertiefte, von den innern Augenwinkeln zu beiden Seiten der Nase abwärts laufende Partie, gleichsam die Gesichtsfurche, im Gegens. zu وَجْنَة (أَجْنَة), der protuberirenden Backe; indess wird es auch synekdochisch für Wange, Backe überh. gebraucht.

kürzerer Schluss, welcher die im Introitus selig Gepriesenen zu Jubelliedern auffordert:

[11] Freut euch in Jahawâh und frohlockt Gerechte
Und stimmet Jubel an, alle Herzensgerade!

PSALM XXXIII.

Wie Ps. 32 schliesst, so fängt Ps. 33 an. Deshalb folgt auf das davidische Maskîl dieses anonyme Gemeindelied hymnischen Inhalts. Der Bau ist ebenmässig. Zwischen zwei Hexastichen V. 1—3 und V. 20—22 entfaltet sich in 8 Tetrastichen die *materia laudis.*

Das Hexastich V. 1—3 ist der Eingang:

[1] Jubelt, Gerechte, in Jahawâh,
Den Redlichen ziemet Lobpreis.
[2] Lobet Jahawâh mit Cither,
Mit zehnsaitiger Nabla harfnet ihm.
[3] Singet ihm neuen Gesang,
Spielet meisterlich mit Hochgetön

Der Aufruf ergeht an die Israeliten, die es nicht blos dem Namen nach sind. Diese leben in Jehova und sollen was sie an ihm haben jubelnd bekennen. Denn es ist ihre Pflicht und zugleich ihr Schmuck, ihn zu rühmen, sich seiner zu rühmen; נָאוָה Verbaladj. des *Pil.* von נָאָה, also Fem. von נָאוֶה wie 147, 1 vgl. Spr. 19, 10. כִּנּוֹר (LXX *κιθάρα, κινύρα*) ist Gesammtname solcher Instrumente, deren Saiten über dem Resonanzboden hinliefen und נֵבֶל (LXX *ψαλτήριον, νάβλα, ναῦλα* und anders) Gesammtname solcher, deren Saiten auf dem Resonanzboden aufstanden, so dass beide Hände zugleich die Saiten greifen konnten; נֵבֶל עָשׂוֹר Harfe der Zehnzahl ist die zehnsaitige, auch עָשׂוֹר schlechtweg und von dem gewöhnlichen נֵבֶל, viell. der Lyra, unterschieden 92, 4. Das בְּ ist *Beth instr.*, wie *κιθαρίζειν ἐν κιθάραις* Apok. 14, 2. Ein „neues Lied" ist ein solches, welches neue Grossthaten Gottes zum Stoffe hat 40, 4. 98, 1. 96, 1. *ᾠδὴ καινή* Apok. 5, 9 oder auch allgemeiner, wie hier, ein solches, welches frisch und urkräftig aus dankerfülltem Herzen kommt und die alten Lieder zu überflügeln oder doch mit ihnen zu wetteifern sucht. Bei תְּרוּעָה mag der S. bes. an die schmetternden Trompeten und gellenden Cymbeln denken.

Nun beginnt der Haupttheil und, so zu sagen, der Rumpf des Liedes. Die Aufforderung zum Lobe Gottes wird begründet 1) durch Darlegung seiner Preiswürdigkeit *a*) als Gottes der Offenbarung im Reiche der Gnade:

[4] **Denn redlich ist das Wort Jahawâh's**
Und all sein Thun in Treue.
[5] **Er liebet Gerechtigkeit und Recht,**
Der Gnade Jahawâh's ist voll die Erde.

Sein Wort ist יָשָׁר gerade gemeint und geradenwegs, ohne nach irgend einer Seite hin sich selber untreu zu werden, sich erfüllend; all sein Thun ein in אֱמוּנָה Wahrhaftigkeit, die seines Wortes Wahrheit bewährt, sich vollziehendes. Ueber אֹהֵב = אֹהֵב הוּא s. zu 7, 10. 22, 29. צְדָקָה ist Gerechtigkeit als Verhalten, מִשְׁפָּט Recht als Urtheilsnorm und Zustand. חֶסֶד ist Acc. wie 119, 64 nach Ges. §. 138, 3.

Hierauf wird dargelegt seine Preiswürdigkeit *b*) als Weltschöpfers im Reich der Natur:

[6] **Durch Jahawâh's Wort sind die Himmel gemacht**
Und durch seines Mundes Hauch all ihr Heer.
[7] **Er sammelt, gleich einem Stapel, des Meeres Gewässer,**
Legt in Speicher die Flutentiefen.

[8] **Es fürchte sich vor Jahawâh die ganze Erde,**
Mögen vor ihm schauern alle Weltbewohner,
[9] **Denn Er spricht, so geschiehts;**
Er gebeut, so steht es da.

Wie die Liebe Gottes die Erde zur Hauptstätte ihrer Offenbarung hat, so seine Allmacht die Himmel und auf der Erde bes. das Meer. Jehova's דְּבַר ist sein allmächtiges Werde und רוּחַ פִּיו der *spirando* von ihm ausgehende Geist, welcher die Materie belebt, die sein Machtwort setzt.[1] Seine Machtbezeugung an den unteren Wassern besteht darin, dass er sie in feste Schranken gethan hat. Unpassend würde man כַּנֵּד übers. „wie einen Damm“. Damm heisst ja ein als Gegenschranke der Wasser aufgeworfener Erdwall, נֵד ist hier der Stapel d. i. aufgethürmte Haufe und insbes. Erntehaufe: einem solchen gleich ragen die convexen Meereswasser, fest zusammengehalten, über das niedrigere Festland. Der Ausdruck ist nach Jos. 3, 13. 16 vgl. Ex. 15, 8 gewählt, wonach כֹּנֵס auf den Haufen selbst, nicht auf die zusammenhaltenden *parietes horrei* geht. Dieses Bild tritt erst 7[b] ein: das Bett des Meeres und die Betten der Ströme sind wie אוֹצָרוֹת Speicher oder Vorrathshäuser, in welchen Gott die brausen-

[1]) *Veteres pingendi fingendique nobilissimi artifices* — bemerkt hier Bakius — *opera sua etiam absolutissima hoc pendenti titulo ornare solebant: Apelles, Polycletus faciebat, ut per hoc imperfectum semper recursus daretur ad emendationis veniam, si forte quid desideraretur, sed cum in Dei operibus desiderari nihil possit, ideo hic dicitur: coeli facti sunt.*

den abgründlichen Flutenmassen deponirt hat. Die Erdbewohner haben Ursache, Gott den so Allmächtigen zu fürchten (מִן im Sinne scheuen Zurückweichens), denn er braucht nur ein Wort zu sprechen, so tritt das Gewollte aus dem Nichtsein ins Dasein; er braucht nur zu gebieten, so steht es da wie ein gehorsamer Diener, der, wenn sein Herr ruft, eiligst sich darstellt 119, 91.

Die beiden folg. Str. legen seine Preiswürdigkeit dar *c*) als unwiderstehlichen Herrschers in der Geschichte:

[10] Jahawâh vernichtigt das Vorhaben der Heiden,
Vereitelt die Gedanken der Völker.
[11] Das Vorhaben Jahawâh's, ewig besteht es,
Seines Herzens Gedanken in alle Geschlechter.

Es heisst הֵפִיר, nicht הֵפֵר, weshalb Bakius erklärt: „Wann die Feinde der Kirche meinen, sie haben ganze Tonnen voll Witz in ihren Rathschlägen, so bohrt Gott ein Loch in Boden oder schlägt ihn gar ein," also von פּוּר *forare*, wovon פּוּרָה das gehöhlte, ausgetiefte Gefäss, die Weinpresse. Aber da הֵפֵר עֵצָה 2 S. 15, 34. 17, 14 u. ö. eine gewöhnliche RA ist, so ist הֵפִיר wie 89, 34. Ez. 17, 19 s. v. a. הֵפֵר Ges. §. 68 Anm. 9. Was der Dichter hier die Gedanken des Herzens Gottes nennt, sind die Ideen, welche die innerste göttliche Seite, die letzten Triebfedern alles Geschehens bilden; sie haben zu ihrem Ausdruck Gottes Wege und Werke und zu ihrer Einheit Gottes Rath; die ganze Weltgeschichte ist die unhintertreibliche Durchsetzung eines göttlichen Heilsplans, dessen nächstes Obj. im A. T. Israel, in Israel aber die Welt ist.

Deshalb wird die Aufforderung zum Lobe Gottes begründet 2) durch Darlegung der Seligkeit des von Ihm erwählten Volkes, welches in ihm einen stärkeren als den grössten äussern Schatz hat:

[12] Heil der Nation, die Jahawâh zum Gott hat,
Dem Volke, das er erkiest zum Erbe sich.
[13] Vom Himmel blickt Jahawâh herab,
Sieht allzumal die Menschenkinder.

[14] Von der Stätte seines Wohnens schaut er aus
Auf alle Bewohner der Erde,
[15] Er der formirt zusammt ihr Herz,
Der Acht hat auf alle ihre Werke.

[16] Nicht siegt der König durch grosse Stärke,
Ein Held wird nicht gerettet durch grosse Kraft.
[17] Täuschung ist das Ross zum Siege,
Und seine grosse Stärke hilft nicht entrinnen.

[18] Siehe, Jahawâh hat sein Auge auf seine Fürchtigen,
Auf die Entgegenharrenden seiner Gnade,
[19] Zu retten von dem Tode ihre Seele
Und sie zu erhalten in Hungersnoth.

Diese 4 Str. sind wie eine Paraphrase des אַשְׁרֶיךָ Dt. 33, 29. Der Dichter hat V. 12. Israel im Sinne. Die allgemein gehaltene Thesis wird V. 13—15 daraus erwiesen, dass ein solches Volk Den zum Gott hat, unter dessen speziellster Vorsehung alles auf Erden steht, sodann V. 16—19 daraus, dass es in Jehova einen stärkeren Schutz hat, als die grösste weltliche Macht sein würde. Bildner aller Menschenherzen heisst Jehova nicht wegen einmaliger Erschaffung derselben, sondern wegen seiner fortwährenden Ueberwachung und Regierung aller menschlichen Gedanken, auch der bösen, welche zuletzt auch den Zwecken seines Weltplans, der für sein Volk Heilsplan ist, dienen müssen, ebenso Sach. 12, 1 u. vgl. als Beispiel Spr. 21, 1. Dass הַיֹּצֵר so gemeint ist, zeigt 15[b]. Hupf. fasst יַחַד als Gleichstellung (*pariter ac*) der beiden Attributivsätze, aber nach 49, 3. 11 steht in solchem Falle יחד an der Spitze; die Vulg. übers. richtiger *singillatim*. Dem Herzen als der Werkstatt der Gedanken stehen die Werke als ihre äussere Wirklichkeit gegenüber: auch über diese führt Jehova eine allwissende Controle. Ohne ihn geschieht nichts, alles durch ihn. Des Königs Sieg, des Helden Rettung sind nicht ihr Selbstwerk. Ihre Macht- und Kraftfülle ist nur eine secundäre Ursache, die letzte Ursache ist Gott, der auch in dem Schwachen mächtig sein kann. Auch das Kriegsross ist für den Zweck des Sieges (הַתְּשׁוּעָה vgl. יְשׁוּעָה 21, 2) שֶׁקֶר d. i. ein durch seinen Schein vielversprechendes, aber in Wirklichkeit nichtsleistendes Ding; es ist nicht seine grosse Stärke, durch die es den Reuter entrinnen macht; das Ross — sagt Salomo Spr. 21, 31 — wird zugerüstet auf den Tag des Krieges, aber לַה' הַתְּשׁוּעָה Jehova's ist der Sieg, er verleiht ihn je nachdem er will. Die letzten Enden alles Geschehens liegen in Jehova's Hand und, wie V. 18 f. besagen, mit הִנֵּה auf diese grosse Wahrheit hinweisend, das Augenmerk dieses Gottes, also das Endziel seiner Weltregierung, sind die ihn Fürchtenden und seiner Harrenden, also im Bewusstsein ihrer Bedingtheit und Ohnmacht von eigenem Wirken hinweg auf seine Gnade Gerichteten. Der Begriff לְחַסְדּוֹ entfaltet sich beispielsweise in V. 19. Von seiner Gnade erwarten sie Schutz in Todesgefahr, Lebensfristung in Hungersnoth. Von sich selber erwarten sie nichts, Alles von seiner Gnade.

Deshalb bekennt sich die Gemeinde in dem Schluss-Hexastich zu ihm als ihrer Hülfe, ihrem Schild, ihrem Freudenquell; ihr Glaube und seine Gnade kommen einander entgegen:

[20] Unsere Seele wartet auf Jahawâh,
Unsere Hülfe und unser Schild ist Er.
[21] Denn in ihm freut sich unser Herz,
Denn in seinen heiligen Namen traun wir.
[22] Walte denn deine Gnade, Jahawâh, über uns,
Gleichwie wir harren deiner.

Ueber die vielen Benennungen der Hoffnung, an denen die Sprache des Volks der Sehnsucht so reich ist, gehört auch חִכָּה לְ (von ders. Wurzel, von welcher חֵךְ der Gaumen als das die Speisen Auffassende), welches das Hoffen bez., inwiefern es das Gehoffte begierig an sich heranzieht und schon einen Vorschmack desselben hat. Bei 20ᵇ wird man an Dt. 33, 29 (vgl. 26), die Grundstelle, erinnert, deren Variation der mittlere Theil des Ps. ist. Der Hauptton liegt, wie 115, 9—11., auf הוּא. Darum steht auch בּוֹ V. 21 voran: Er ist der unendliche Bereich, der unerschöpfliche Stoff, die unversiegbare Quelle unserer Freude. Das zweite כִּי begründet, wie das erste, dass Jehova seiner Gemeinde Ein und Alles. Sein heiliger Name, von dem Feuer auf die Gottlosen ausgeht, ist ihr Vertrauens- und also Glaubens-, Liebes-, Hoffnungsgrund, denn von daher kommt das Licht ihres Heils. Sie kann getrost bitten, dass Jehova's Gnade sich über ihr erweise, denn sie harret seiner und menschliches Harren, göttliches Gewähren entsprechen sich wechselseitig. Das ist der Sinn des כַּאֲשֶׁר. Es hält Gott bei seinem Worte. Ebenso schliesst der ambrosianische Lobgesang, das *Te Deum laudamus.*

Es ist uns nichts in diesem Ps. aufgestossen, was die Annahme später nachdavidischer Abfassung heischte. Die Sprache ist dieser goldnen Zeit der Lyrik nicht unwürdig und Stellen wie V. 17 vgl. 20, 8 lauten nicht wie unselbstständige Nachklänge. Es ist auch unwahrscheinlich, dass den davidischen Liedern des ersten Psalmbuchs ein Lied von bewusster später Herkunft eingelegt sein sollte.

PSALM XXXIV.

In 33, 18 hörten wir: „siehe das Auge Jehova's ist auf die gerichtet die ihn fürchten" und in 34, 16 hören wir denselben grossen Ged.: „die Augen Jehova's sind gerichtet auf die Gerechten"; er ist das Band beider Ps. Wir haben im Psalter 8 Ps., welche der saulischen Verfolgungszeit ausdrücklich durch ihre Ueberschriften

zugewiesen werden und auf dem langen Leidenswege von Gibea Sauls bis Ziklag entstanden sind; einer dieser 8 (in ungef. chronologischer Ordnung: 7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54) ist unser Ps. 34. Die Ueberschrift lautet: *Von David, als er sich wahnwitzig stellte vor Abimelech und der ihn wegtrieb und er entging.* David flüchtete sich, von Saul gedrängt, auf philist. Gebiet; hier erkannte man in ihm den seit Jahren so gefährlichen Feind und stellte ihn vor König Achis. Ein hülfeflehendes Gebet in der damaligen Noth ist Ps. 56 (ähnlich sich verhaltend zu Ps. 34, wie 51 zu 32). Davids Leben wäre verloren gewesen, wenn sein verzweifelter Rettungsversuch, die Rolle eines Verrückten zu spielen, von Gott nicht gesegnet worden wäre.[1] Der König befahl ihn zu entfernen und David begab sich wieder nach einem heimischen Versteck, nach der Höhle Adullam in der Wüste Juda. Man hat die Richtigkeit der Ueberschrift bestritten und nicht ohne Schein, denn der Ps. enthält nicht das Mindeste, was jenem philistäischen Vorgange erkennbar entspräche. Man hat weiter gegen die Ueberschrift gesagt, dass der damalige philist. König gar nicht Abimelech, sondern Achis hiess, und Redslob hat behauptet, dass der Verf. der Ueberschrift sie aus 1 S. 21, 14 entlehnt habe, wo von Davids Verstellung dieselbe RA שִׁנָּה אֶת־טַעְמוֹ (seinen Verstand verstellen d. i. sich wahnwitzig stellen) gebraucht ist, und dass er gerade diese Situation für den Ps. aus den BB. Sam. aufgegriffen habe, weil im Ps. V. 9 טַעֲמוּ *gustate* vorkommt, welches mit jenem טַעְמוֹ zusammenklingt. Ja Olsh. muthmasst sogar, der Verf. habe תִּתְהַלֵּל *gloriaris* des Ps. V. 3 mit וַיִּתְהֹלֵל *insanivit* 1 S. 21, 14 combinirt. Ist das nicht Wahnwitz oder vielmehr Wahn ohne Witz? Besser Hupf.: der Verf. habe diese Ueberschrift „blind von dort herausgegriffen“. Aber alle Gründe gegen ihre Richtigkeit schlagen in Gründe für dieselbe um. Der Ps. enthält keine auf jene Situation führende Andeutung, der Verf. der Ueberschrift gibt sie dem Ps. also nach Ueberlieferung. Seine Quelle sind nicht die BB. Samuel, denn dort heisst der König אָכִישׁ, er nennt ihn אֲבִימֶלֶךְ und

[1]) Ich kann mich nicht enthalten, hier eine Aggada des Midrasch zu diesem Ps. anzuführen. Wie viel, sagte David, sind deine Werke, Jehova, du hast sie alle in Weisheit ausgeführt, alles was du gemacht hast du gut gemacht, aber der Wahnsinn (השטות), den du geschaffen, was nützt dir der? Wenn ein Mensch auf die Strasse läuft und seine Kleider zerreisst und die Kinder hinter ihm drein laufen und der Pöbel sich über ihn lustig macht, wie wenig zur Ehre gereicht dir das? — Da antwortete der Heilige, gebenedeit sei er: David! über den Wahnsinn schreiest du Zeter? Bei deinem Leben, du wirst sein einmal bedürfen!! — In dieser fingirten Erz. ist mehr Verstand, als es scheint.

dies ist der Würdename der philist. Könige, wie Pharao der äg., Agag der amalek., Lucumo der etruskischen; seine Quelle ist, wie 2 S. 22, 1 vgl. mit Ps. 18, 1 zeigt, ein anderes Werk, näml. die Annalen Davids, aus welchen der Verf. der BB. Samuel neben andern Quellen geschöpft hat. Hier hat der Verf. der Ueberschrift unseren und andere Ps. in dem geschichtlichen Zus. aufgefunden, den er mit Worten seiner Quelle überschriftlich andeutet. Dass der Ps. alphabetisch ist, gilt uns nicht als Zeugniss gegen Davids Autorschaft. Er ist nicht für die Musik eingerichtet, denn obwohl lobliedartig beginnend geht er bald in Lehrton über. Er besteht aus Zweizeilern, die nach der Buchstabenfolge des Alphabets aneinandergereiht sind. Das ו fehlt, V. 23 (ein zweites פ, worüber schon zu dem Seitenstücke Ps. 25 die Rede war) ist überzählig.

Der S. beginnt V. 2—4 (א—ג) mit Lobpreis Jehova's und Aufforderung aller Frommen, Ihn mit ihm zu preisen.

2 Anbeten Jahawâh will ich allezeit,
Immerfort sei sein Lob in meinem Munde.

3 Berühmen Jahawâh's soll sich meine Seele,
Hören mögens Gebeugte und sich freuen.

4 Gross preiset Jahawâh mit mir,
Und erheben wolln wir seinen Namen miteinander.

Es ist nicht blos ein Nothbehelf, dass wir בָּרֵךְ (wie 26, 12. 145, 1) anbeten übers.; denn segnen (eig. signiren, näml. *signo crucis*) würde doch nicht passen. עֲנָוִים „Gebeugte", aber innerlich Gebeugte, denn der durch Leidenswucht Gebeugte heisst עָנִי. Die göttliche Grösse lobpreisend anerkennen heisst גַּדֵּל mit Acc. 69, 31; hier mit לְ: ihm גְּדֻלָּה darbringen, vgl. 29, 2. Auch רוֹמֵם hat diesen subjektiven Sinn: den erhabenen Namen Jehova's im Herzen, in Wort, in That so hoch stellen als er an sich ist.

Hierauf begründet der S. V. 5—7 (ד—ז) den Lobpreis durch Darlegung der erfahrenen Rettung:

5 Durchzudringen zu Jahawâh sucht' ich und er antwortete mir,
Und aus grausigen Lagen riss er stets heraus mich.

6 Hinblickend auf Ihn wird man licht,
Und solcher Antlitz darf erröthen nicht.

7 Sieh der Leidvolle rief und Jahawâh hörte,
Und aus all seinen Nöthen schafft' er ihm Heil.

Jehova hatte sich vor dem Leidenden verborgen, aber dieser suchte durchzudringen durch die finstere Wolke und den Anblick des göttlichen Antlitzes wiederzugewinnen, und nicht vergeblich. Die persönliche Erfahrung 5[b] verallgemeinert sich V. 6 zu einer in geschichtlicher Form ausgesprochenen Erfahrungswahrheit: sie blicken auf ihn und erglänzen d. i. wer immer auf ihn blickt, der erglänzet. Die עֲנָוִים von V. 3 her zum Subj. zu machen ist unthunlich; es wird mit allgemeinstem Subj. in Perfekten ein Thun und ein sofort mit ihm eintretendes Erlebniss ausgesprochen, lat. *quicunque eum intuentur, resplendescent.* Das V. נָהַר, welches in der Bed. wallen, strömen hier nicht passt, ist wie Jes. 60, 5 in der Bed. strahlen, glänzen (wovon נְהָרָה Licht) von der im Angesicht derer, die unverrückt und heilsbegierig auf Jehova hinblicken, aufleuchtenden Freude gemeint: das dem nach Gnade verlangenden Glauben zugewandte Gnadenantlitz Gottes spiegelt sich auf ihren Gesichtern, dem *actus directus* der *fides supplex* folgt der *actus reflexus* der *fides triumphans.* Es kommt nicht dazu, dass Solcher Gesichter wegen getäuschter Hoffnung schamroth werden müssten; „אַל perhorrescirt die Beschämung als etwas Abnormes“ (Hgst.). In V. 7 individualisirt sich diese allgem. Wahrheit wieder. Mit זֶה עָנִי weist David auf sich selber: „dieser rechtschaffen Elende, dieser ausbündig Elende, dieser gründlich und äusserst Elende“ (Bak.). Von der Todesgefahr am phil. Hofe, aus der ihn Gott errettet hat, blickt er lobpreisend auf alle dahinterliegenden Rettungen zurück.

In V. 8—11 (כ—ח) begründet er den Lobpreis durch Darlegung der trauten Gnadenobhut, unter welcher Gottes Heilige stehen:

[8] **Herumlagert sich der Engel Jahawâh's um seine Fürchtigen,**
Und zieht heraus sie.

[9] **Thut gütlich euch und seht, dass gütig Jahawâh —**
Selig der Mann, der in ihn sich birgt.

[10] **Jahawâh fürchtet, ihr seine Heiligen!**
Denn keinen Mangel haben seine Fürchtigen.

[11] **Kräftige Leu'n darben und hungern,**
Doch um Jahawâh Bestrebte ermangeln keines Gutes.

Der מַלְאַךְ ה׳ ist kein Anderer als welcher Jehova's heilsgeschichtlichen Verkehr mit den Patriarchen vermittelte und Israel nach Canaan geleitete; der Name ist nicht collektiv (Calv. Hupf. u. die meisten Neuern). Er lagert sich ringsum, insofern er der Fürst des Heeres Jehova's Jos. 5, 14 und also von Schaaren niederer die-

nender Engel begleitet ist; חֹנֶה wahrsch., wie schon Lth. u. Selnecker es fassen, Anspielung auf מַחֲנַיִם Gen. 32, 2 f., das Engellager, welches sich zu Jakobs Lager gesellte und es wie eine Wagenburg umschloss. Indess ist mir noch wahrscheinlicher, dass das Lagern ringsum, eben weil es sich nicht sinnlich, nicht anthropomorphisch vorstellen lässt, darauf hinweist, dass der Engel Jehova's ein überräumliches Geistwesen ist. Auf Grund dieser Schirmung durch Jehova's Engel ergeht V. 9 die Aufforderung zu selbsteigner Erfahrung der Freundlichkeit Gottes. Das Schmecken (*γεύσασθαι* Hebr. 6, 4 f. 1 P. 2, 3) steht vor dem Sehen, denn geistliche Erfahrung führt zu geistlicher Erkenntniss, nicht umgekehrt. *Nisi gustaveris*, sagt der h. Bernhard, *non videbis. Gustate, inquit, et videte, quoniam suavis est Dominus. Manna absconditum est, nomen novum est, quod nemo scit, nisi qui accepit. Non illud eruditio, sed unctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.* David will, dass auch Andere erfahren was er erfahren, um zu erkennen was er erkannt hat: die Gütigkeit Gottes. *Davidica intelligit*, sagt Tertullian, *Davidica qui patitur.* Darum weiter V. 10 der Aufruf an die Heiligen, Jehova zu fürchten (יְראוּ synkopirte Form für יִרְאוּ wie Jos. 24, 14. 1 S. 12, 24), denn wer ihn fürchtet, der hat in ihm alles. Eher müssen junge kräftige Leuen darben und verhungern, weil sie keine Beute haben, als dass der irgend welchen Mangel leide, dessen höchstes Strebeziel die Gemeinschaft mit Gott ist. Das V. רוּשׁ (bedürftig s., darben, arm s., verw. אָרַשׁ, יָרַשׁ), welches sonst nur von Menschen gesagt wird, ist hier, wie 104, 21 das בִּקֵּשׁ מֵאֵל, auf die Löwen übertragen, ohne dass man daraus schliessen darf, David habe seine mächtigen Feinde an Sauls und Achis' Hofe im Sinne (כְּפִירִים emblematisch wie 35, 17. 57, 5. 17, 12).

Der erste Haupttheil ist hier zu Ende; der zweite stimmt (ähnlich wie in Ps. 32) noch mehr den Ton eines Lehrgedichts an, obwohl auch schon V. 6. 9—11 lehrspruchartig stylisirt sind. Der Dichter lädt V. 12—23 alle ein, sich durch wahre Gottesfurcht gleichen Heils mit ihm theilhaft zu machen. Er gibt vorerst V. 12—15 (ל—ס) eine Anweisung zur Gottesfurcht:

[12] Liebe Kinder, auf, hört mir zu!
Furcht Jahawâh's will ich euch lehren.

[13] Mann, der du Lust hast am Leben,
Länger leben willst, zu sehen Gutes —

[14] Nimm in Acht deine Zunge vor Bösem
Und deine Lippen vor trughaftem Reden.

[15] **Sag ab dem Bösen und thue Gutes,**
Suche Frieden und jage nach ihm.

Man vgl. 32, 8. 51, 15 — wie davidisch ist die Wendung, welche der Ps. hier nimmt! בָּנִים sind nicht Kinder an Jahren oder am Verständniss, sondern es ist zärtliche Anrede des in den Wegen Gottes erfahrenen Meisters an alle und jeden, wie Spr. 1, 8 u. ö. Er wirft V. 13 eine Frage auf, die er V. 14 f. selbst beantwortet; diese Form, eine Wahrheit dadurch einzuschärfen, dass sie als Lösung einer aufgeworfenen Frage aufgestellt wird, ist david. Sitte, 15, 1. 24, 8. 10. 25, 12. In der Uebers. ist diese Form verwischt. Fraglich ist, ob אֹהֵב יָמִים ein in sich geschlossener anderer Ausdruck für חָפֵץ חַיִּים ist oder ob erst לִרְאוֹת טוֹב ihn vollendet: „der Tage liebt, da er Gutes sehe *quibus bonum experiatur*"; ich habe nach ersterer Auffassung übers., יָמִים Parallelwort von חַיִּים Leben als Gegensatz des Todes, Tage als Gegens. des nicht überzeitlichen, sondern unterzeitlichen Quasidaseins im Hades. Warum der Dichter Vermeidung der Zungensünden obenanstellt, kann man aus Jac. 3, 2 ff. ersehen, wo V. 13 auch in der Form an unsern Ps. erinnert. Frieden suchen und ihm nachjagen ist mehr als Frieden nicht stören und über Unfrieden trauern und klagen — man soll in Herstellung des Friedens Gewalt thun, man soll Jagd auf ihn machen wie auf das edelste Wild. Hier trifft שָׁלוֹם, sonst weiteren Sinnes, mit dem griech. εἰρήνη (Hebr. 12, 14), unserm „Frieden" zusammen.

Hierauf empfiehlt der Dichter die Gottesfurcht, zu welcher er kurze Anleitung gegeben, durch Darlegung ihres Lohnes im Gegensatz zu der Strafe der Gottlosen V. 17—22 (ע—ת):

[16] **Es sind Jahawâh's Augen Gerechten zugewandt**
Und seine Ohren ihrem Schreien.

[17] **Frevler haben Jahawâh's Antlitz wider sich,**
Dass er ausrotte von der Erde ihr Gedächtniss.

[18] **Zu Jahawâh schrein jene und er hört,**
Und aus allen ihren Nöthen reisst er heraus sie.

[19] **Kummergebeugten Herzen ist nah Jahawâh**
Und denen zermalmten Geistes schafft er Heil.

[20] **Reich an Leiden ist der Gerechte,**
Und aus ihnen allen reisst heraus ihn Jahawâh,

[21] **Schirmend alle seine Gebeine,**
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.

[22] **Todbringend wird dem Bösewicht die Bosheit,**
Und des Gerechten Hasser müssens büssen.

Die Präpp. אֶל und בְּ 16ᵃ und 17ᵃ lassen sich nicht wohl vertauschen, jenes von gnädiger Inclination (33, 18), dieses von feindlicher Intention oder Fixirung wie Jer. 21, 10 und nach der RA Lev. 17, 10 zu erklären. Nirgends hat פְּנֵי ה' an sich die Bed. Zornantlitz, aber diesen Sinn hat es hier; die Uebelthäter erliegen der von da ausgehenden Macht der Vernichtung bis auf die letzte zurückgelassene Spur ihres irdischen Daseins. Subj. zu V. 18 sind schwerlich nach 107, 17—19 die עֹשֵׂי רָע, sondern die צַדִּיקִים. Die Auslassung des benannten Subj. ist hart und erklärt sich daraus, dass im Sinne des Dichters V. 16 der Hauptged. und V. 17 ein ihm nur des Contrastes halber an die Seite gestellter Nebenged. ist. Hiesse es צעקו אל־ה' והוא שׁמע, so würden wir wie V. 6 erklären, was aber nicht möglich. „Zerbrochene am Herzen" sind solche, die durch äussere und innere Lebensführungen ihrer Ohnmacht, ihres Elends, ihrer Sünde sich recht tief bewusst worden sind, solche, in denen alles Harte, Spröde, der Gnade Widerstrebende erweicht und gleichsam aufgelockert und gemürbt ist; parallel „Zermalmte am Geiste" solche, welche gründlich gedemüthigt und in ihrer Selbstheit innerlichst vernichtigt sind. דַּכָּא (eine sonst aktive Steigerungsform) wie Jes. 57, 15 gleichbed. mit נִדְכָּא. Solchen ist Jehova nahe, näml. nach seiner Gnadengegenwart (Bakius: *ut medicus aegrotis, ut pastor ovibus, ut praeceptor discipulis, ut pater filiis, ut redemptor captivis, ut liberator afflictis*), denn nach seiner Machtgegenwart ist er allenthalben. Solche errettet Er aus allen ihren Drangsalen; מִכֻּלָּם nach einer sehr gewöhnlichen *enallage generis* (z. B. Ruth 1, 19. 4, 11. Ges. §. 121 Anm. 1) für מִכֻּלָּן. Die allerspeziellste Vorsehung, unter welcher solche stehen, wird V. 21 in seltsamen Worten ausgesprochen: „er bewahrt alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht (*ne unum quidem*) zerbrochen". Der christl. Leser erinnert sich dabei des Gekreuzigten; in der That kann das alttest. Weissagungswort, welches Joh. 19, 33—37 angeführt wird, ebensowohl auf unsern Ps., als auf Ex. 12, 46 zurückgeführt werden. Nicht allein das Passalamm, sondern gewissermassen auch alles Leiden der Gerechten ist ein Typus. Nicht allein das Wesen der gottesdienstl. Symbolik stellt sich in J. Chr. dar, nicht allein die Geschichte Israels und Davids recapitulirt sich in ihm, nicht allein das menschliche Leiden vertieft sich bei ihm bis zum äussersten Tiefpunkt, sondern auch alle dem Gerechten gegebenen Verheissungen erfüllen sich an ihm κατ' ἐξ., weil er der Gerechte im absolutesten Sinne, der Heilige Gottes im einzigartigsten

Sinne ist (Jes. 53, 11. Jer. 23, 5. Sach. 9, 9. Act. 3, 14. 22, 14). In ebenso allerhöchstem Grade erfüllt sich an seinen Feinden was V. 22 sagt: ihre eigene Bosheit würgt sie (מוֹתֵת stärker als הֵמִית) und des Gerechten Hasser müssen Schuldbusse zahlen (s. zu 5, 11). Das Feuer, das sie angezündet, wird ihre Hölle, wie es Jesaia 50, 11 ausdrückt.

Nach geschlossenem Alphabet folgt nun ganz so wie 25, 22 noch ein zweites פ:

[23] Plötzlich frei macht Jahawâh seiner Knechte Seele,
Und bussfrei werden dastehn all in ihn Geborgnen.

Wie das erste פ 25, 16 פְּנֵה lautet, so hier V. 17 פְּנֵי und ebenso entsprechen sich die beiden Schluss-פ, das elohimische dort und das jehovische hier.

PSALM XXXV.

Weshalb Ps. 35 an Ps. 34 angeschlossen ist, lässt sich zweifellos sagen; diese Ps. bilden ein Paar dadurch, dass sie die einzigen des Psalters sind, in welchen der מלאך ה' genannt wird. Von solchen Zurückbeziehungen auf die Thora sind besonders die Ps. der saulischen Verfolgungszeit durchzogen. Und in der That ist dieser ganze Ps. wie die lyrische Ausführung dessen was David 1 S. 24, 16 Saul gegenüber ausspricht. Durchweg herrscht tiefer Unmuth (welchem das dunklere Suff. ־ֵימוֹ entspricht, unserem Ps. mit den derselben Zeit angehörigen Ps. 59. 56. 11. 17. 22. 64 gemeinsam) und gewaltige Gefühlserregung; nur in dem zweiten Theile, wo der Verf. den schwarzen Undank seiner Feinde schildert, wird die Rede etwas ruhiger und an die Stelle des Zornmuths tritt stillere Wehmuth.

Jeder der 3 Th. erhebt den Hülfruf nach Rettung und schliesst in gewisser Voraussetzung denselben mit dem Gelübde des Dankes. Die 3 Th. sind ebendeshalb nicht zu verfehlen: 1—10. 11—18. 19—28. Das Strophenschema ist folgendes: 5. 6. 5. 6. | 7. 7. 5. | 6. 6. 6. 5.

Der Ps. beginnt gleich so kriegerisch und anthropomorphisch, wie bisher noch keiner:

[1] Bestreite, Jahawâh, die mich Bestreitenden,
Bekriege die mich Bekriegenden.
[2] Ergreife Schild und Tartsche und steh auf als meine Hülfe.
[3] Und zeuch hervor den Spiess und sperr den Weg meinen Jagern,
Sprich zu meiner Seele: dein Heil bin Ich.

Da רִיב und נִלְחַם (hier das *Kal* wie 56, 2 f.) sowohl mit עִם als אֵת construirt werden, so könnte אֵת hier wie Jes. 49, 25 Präposition

sein, aber da Jehova Subj. ist, so liegt die rein objektive Fassung näher, als die reciproke. Dass Jehova aufgefordert wird, sich zu schilden und zwar zwiefach: mit dem die feindlichen Hiebe parirenden מָגֵן und der den Leib wie ein Schirmdach bedeckenden צִנָּה (s. 5, 13), wodurch aber, da beide Schilder zugleich zu handhaben dem Krieger unmöglich ist, das Bild sich selbst idealisirt, damit will gesagt sein, dass er sich den Feinden auf alle Weise zu ihrer Beschämung als den Unnahbaren zu fühlen geben soll. Das בְּ von בְּעֶזְרָתִי (in der Eigenschaft mir zugewandter Hülfe) ist, wie Ex. 18, 4 Spr. 3, 26 u. ö., das sogenannte *Beth essentiae*, welches nicht selten den Prädicatsbegriff einführt Ges. 154, 3ª.[1] Auffallend ist הָרֵיק beim Spiesse, von dem wir nicht wissen, dass er in einer Umhüllung getragen worden, viell. hervorziehen = zücken, wie sonst beim Schwerte. Nach der Accent. scheint auch סְגֹר eine Waffe zu sein, man hat σάγαρις, bei Herod. Xen. Strabo Name der oberasiatischen, bes. scythischen Streitaxt, verglichen,[2] aber dieser kühnen Deutung bedarf es nicht, da סְגֹר, so defektiv geschrieben, das Aussehen eines Inf. hat und als solcher (LXX σύγκλεισον, Trg. וּטְרוֹק *et claude*) den besten Sinn gibt: schliesse d. i. schneide ab, näml. den Zugang zu mir, dich meinen Verfolgern entgegenwerfend, lat. *interclude* (*viam*). Das mos. Bild von J. dem אִישׁ מִלְחָמָה Ex. 15, 3. Dt. 32, 41 f. ist hier im Drange eines zornerfüllten Gemüths mit grellen Farben aus-

[1]) Das hebr. *Beth essentiae* kommt in viel freierer und umfänglicherer Weise in Anwendung, als das arabische, welches sich immer nur an das Präd. eines einfachen Satzes knüpft, wo das Verbum in unsern Sprachen „seyn" ist, in der Regel nur an das Präd. negativer Sätze. Das Präd. kann im Arab. determinirt oder indeterminirt sein; im Hebr. ist Ersteres (z. B. *laisa bi-l-hakîm* er ist nicht der Weise) nicht möglich, überh. hat im Hebr. dieses *Beth* nie eig. den Artikel, da Stellen wie 37, 20. 78, 33 von Hupf. mit Unrecht hierher gezogen werden. Deshalb ist Hofmanns Deutung von Lev 17, 11 (das Blut sühnt als Seele) syntaktisch unwahrsch., wenn nicht unmöglich, wie denn z. B. der Satz: die Seele denkt بالعقل (בְּשֵׂכֶל) gar nicht anders zu verstehen ist, als dass sie denkt durch Vermittlung und wegen der ihr inwohnenden Intelligenz. Aber determinirt ist das Wort mit *Beth essent.* allerdings öfter theils durch Suff. (wie in obiger Psalmstelle vgl. 146, 5. Ex. 18, 4. Spr. 3, 26) theils als Eigenname (Ex. 6, 3 בְּאֵל שַׁדָּי), wie mit Recht von Hofm., Schriftb. 2, 1 S. 239 (Ausg. 2), entgegnet worden ist.

[2]) Bötticher, *Arica* p. 56., vergleicht mit diesem Streitaxtnamen das schwerlich verwandte sanskr. *çakti* (Kraft, dann Lanze), mit grösserem Recht das arm. *sakr*, wozu in Ciakciak's armenischem Lex. die (italiänischen) Bedd. *mannaja scure brando ferro* angegeben sind. Ew. weist auch auf sanskr. *čakra* hin, welches den Discus oder die Wurfscheibe bed., pers. *čerkh* (eine Art Wurfgeschoss), aber diese Waffe kennt das A. T. sonst nicht.

gemalt. Aber wie geistlich doch alles gemeint ist, sieht man aus der Schlusszeile, wonach es David vor allem um innere Vergewisserung der göttlichen Gnade zu thun ist. Wort und That Jehova's sind zusammengedacht. In Gottes thatsächlichem Einschreiten möchte er seine tröstliche Einsprache vernehmen. Darauf dass Gottes Liebe die Zorngestalt der Gegenwart durchbreche und sich ihm zu empfinden gebe, darauf geht sein Flehen.

Nun folgen in den Str. V. 4—6. 7—8 furchtbare Verwünschungen:

[4] Schamblässe, Schande treffe die meiner Seele nachtrachten,
Zurückweichen müssen schamroth die mein Unglück sinnen.
[5] Mögen sie werden wie Spreu vor dem Winde,
Und der Engel Jahawâh's stosse hinweg.
[6] Ihr Weg werde Finsterniss und Schlüpfrigkeiten,
Und der Engel Jahawâh's jage sie.

[7] Denn grundlos haben sie mir geborgen ihre Netzgrube,
Grundlos [eine Falle] gegraben meiner Seele.
[8] Es überkomm' ihn Gekrach unversehens,
Und sein Netz, das er geborgen, packe ihn,
Mit Gekrach fall' er hinein.

Die Vv. בּוֹשׁ (יָבֹשׁ) und חָפֵר bez. das Schämen als Erblassen und Erröthen, jenes nach der Farbe des Byssus, dieses nach der Farbe des Purpurs (Psychol. S. 97).[1] יִסֹּגוּ eig. sie mögen zum Weichen gebracht werden (vgl. z. B. Jes. 42, 17). מֹץ ist Spreu, in diesem Bilde wechselnd mit קַשׁ Stoppel 83, 14. Ungern vermisst man bei דֹּחֶה, da ohnehin יְהִי zu ergänzen ist, das Suff., wie רֹדְפָם es hat: der Engel Jehova's gebe den Stoss zum Falle 36, 13. Es ist der Engel Israels gemeint, der den pharaonischen Streitwagen die Räder abstiess, dass sie sich mit Schwerfälligkeit fortschleppten Ex. 14, 25. Dass dieser Engel hier betheiligt wird, wo es sich darum handelt, ob das Königthum der Verheissung in seinem Entstehen vernichtet werden soll oder nicht, stimmt zu dem Erscheinen des מלאך ה in heilsgeschichtlich grundleglichen Zeiten. חֲלַקְלַקּוֹת *loca passim*

---

[1]) Vgl. die feinen Bem. über Erröthen und Erblassen bei Mehring, Seelenlehre (1857) §. 113. Wenn der Verf. dort zweifelhaft ist, ob die Scham je bei einem Menschen Erblassen zur Folge habe, so hebt nicht allein בּוֹשׁ diesen Zweifel, sondern auch das nachbibl. הִלְבִּין z. B. in dem Sprichwort: המלבין חברו ברבים ראוי לגיהנם wer seines Nächsten Angesicht öffentlich weiss macht d. i. beschämt, ist werth der Hölle. Auch sagt die Talmudsprache von einem tief sich Schämenden: אזיל סומקא ואתי חיוורא weggeht das Roth und es kommt das Weiss, wogegen der mindere Grad der Beschämung durch מסמקא אפיה sein Gesicht erröthet bez. wird, s. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 303. 317.

lubrica, Steigerungswort für חֲלַקְלַקּוֹת 73, 18., wie Jer. 23, 12. Wie דֹּחֶה an Ex. 15., so erinnert רֹדְפָם an Richt. 5.; auch dort erscheint der Engel Jehova's inmitten der die geschlagenen Feinde verfolgenden Sieger, incarnirt gleichsam in Debora. In V. 7 ist שַׁחַת רִשְׁתָּם eine tiefe, unten mit einem Netz versehene, oben um zu täuschen überdeckte Grube; es ist aber nicht unwahrsch., dass שחת aus 7 [a] in 7 [b] herunterzunehmen ist (Hitz. Olsh. Hupf., wie schon ältere Kritiker): grundlos d. i. ohne alle Verschuldung auf meiner Seite haben sie mir heimlich gelegt ihr Netz (wie 9, 16. 31, 5), grundlos gegraben eine Grube (חָפְרוּ שַׁחַת) meiner Seele.[1] In V. 8 werden die Feinde massenhaft zusammengefasst. לֹא יֵדָע Umstandssatz: *improviso*, wie Spr. 5, 6. Jes. 47, 11 *extr.* Statt תִּלְכְּדֵנּוּ heisst es absichtlich תִּלְכְּדוֹ; die spitzere Form malt besser das Plötzliche und Sichere des Fanges. Das V. שָׁאָה bed. krachen und dann wüste s., davon *masc.* שָׁוְא Wüste, Leere und *fem.* שׁוֹאָה das Gekrach und der Einsturz, denn die Ruine entsteht durch Zusammenstürzen mit Krachen. Also: mit Gekrach, mit Platzen plumpe er hinein. Der Syr.: „in die Grube, die er gegraben, falle er hinein", wonach Hupf. den Text zu ändern geneigt ist und wenigstens wie J. H. Mich. Stier u. A. erklären zu müssen meint: „in das Verderben, das er selbst bereitet, falle er hinein". Aber dieses *quam ipse paravit* steht nicht im Texte, und diesen zu ändern ist unnöthig.

Die folgende Str., mit welcher des Liedes 1. Theil schliesst, enthält den logischen Nachsatz jener verwünschenden Jussive:

[9] So wird meine Seele frohlocken in Jahawâh,
Wonniglich sich freuen seines Heiles.
[10] Alle meine Gebeine sollen sagen:
Jahawâh, wer ist wie du,
Rettend Leidvolle von Ueberlegenen,
Und Leidvolle und Dürftige von ihren Räubern.

Die Dankesfreude über den Sturz der widergöttlichen Macht lautet hier so herrlich als möglich. Die Gebeine des Körpers, welche sonst nur als die Angst der Seele mit erleidend vorkommen (6, 3. 31, 11. 32, 3. 51, 10), werden hier auch an der Freude betheiligt, in welche die Mark und Bein erschütternde Angst übergeht, und zwar wie mitthätig; die Freude des Ich soll alle Glieder des Leibes durchpulsen und sich wie zu einem Chore lobpreisender Stimmen vervielfachen. כָּל mit conjunctivem Acc. und ohne Makkef, was nur

[1]) Bei der hohen Wahrsch. dieser Umstellung ist auch Hupfelds Vermuthung nicht unwahrsch., dass דֹּחֶה und רֹדְפָם V. 5. 6. ihre Stellen zu vertauschen haben.

noch Spr. 19, 7 vorkommt (wo aber unsere Ausgg. כָּל־ haben), nach Kimchi *câl* (mit קמץ רחב *opp.* קמץ חטוף) zu lesen, nach Lonzano aber *col*, indem der conj. Acc. gleiche Wirkung mit dem Makkef hat (Ew. §. 88 S. 145). Der Ausruf מִי כָמוֹךָ ist aus Ex. 15, 11., wo nach der Masora מִי כָּמוֹךָ zu punktiren ist, nach Olsh. zu lesen *mîcamôcha*, aber nach jüdischer Ansicht ist das *Dag.* nicht *forte conjunctivum*, sondern *lene*. חָזָק מִמֶּנּוּ stärker als er s. v. a. stark, während er schwach ist, wie Hab. 1, 13 צַדִּיק מִמֶּנּוּ gerecht, während er gottlos ist. Auffällig ist die Wiederholung וְעָנִי, viell. meint der Dichter: er errettet den עָנִי, der ohnehin אֶבְיוֹן ist, von dem Räuber seiner Habe.

Der 2. Theil beginnt mit 2 siebenzeiligen Str. wehmüthiger Schilderung der Bosheit der Feinde:

[11] Es erheben sich böswillige Zeugen;
Was mir nicht bewusst, forschen sie mich aus.
[12] Sie vergelten mir Böses um Gutes,
Verwaisung hat meine Seele troffen.
[13] Und ich — wenn sie krank lagen, war Trauerlinnen mein Gewand,
Ich kasteite durch Fasten meine Seele,
Und betete, das Haupt zur Brust gesenkt.

[14] Wie um einen Freund, einen Bruder mir, ging ich einher,
Wie einer der um die Mutter leidträgt, in Traueraufzug schlich ich.
[15] Und nun bei meinem Hinfall sind sie froh und sammeln sich,
Es sammeln sich wider mich Pöbelhafte und Unbekannte,
Lästern und rasten nicht.
[16] Mit gemeinen Kuchen-Witzlern
Knirschen sie ob mir ihre Zähne.

Die Futt. V. 11. 12 schildern die Gegenwart. עֵדֵי חָמָס sind *μάρτυρες ἄδικοι* (LXX), חָמָס ist der Gegens. von צֶדֶק und dem Wesen und Sinne nach verw. mit שֶׁקֶר. Man fordert von ihm Eingeständniss von Thaten und Dingen, die ganz ausserhalb seines Bewusstseins liegen (שָׁאַל mit dopp. Acc., wie die Vv. des Fragens und Lehrens); man möchte ihn gern als Verschwörer, als Kronräuber, als Freibeuter brandmarken. Was David 12ᵃ klagt, hören wir Saul 1 S. 24, 18 eingestehen; der Vorwurf des Undanks ist also wohlbegründet. שְׁכוֹל לְנַפְשִׁי ist ein für sich zu nehmender Nominalsatz: Verwaisung ist meiner Seele, ihr Zustand ist Verlassenheit von allen, die mir früher Liebe bewiesen, diese alle sind für mich wie weggestorben. Abgesehen davon, dass David seine Eltern nach Moab hatte flüchten müssen, war ihm Michal entrissen, Jonathan entzogen, entfremdet alle diejenigen an Sauls Hofe, die bisher die Gunst und Freundschaft

des hochbegabten und hochgeehrten königlichen Eidams gesucht hatten. Und wie aufrichtig und theilnehmend hatte er ihre Hinneigung erwiedert! Mit וַאֲנִי V. 13 stellt er sich den Undankbaren und Theilnahmlosen entgegen. Statt לָבַשְׁתִּי שַׂק *indui cilicium* heisst es לְבוּשִׁי שָׂק, der Nominalsatz ist so zu sagen plastischer. Er bewies ihnen eine Liebe, welche den Unterschied zwischen Ich und Du aufhob, welche ihr Leid und ihre Schuld als eigene ansah und dafür mitbüsste; sein Haupt war tief auf die Brust herabgesenkt oder er kauerte, wie dort Elia 1 K. 18, 42., auf der Erde mit tief zur Brust in den Schooss herabhangendem Haupte, so dass das aus seinem Innersten hervorkommende Gebet sich in gebrochenem Tone zu seinem Innern zurückwandt. Die Bez. auf die äussere Stellung beim Gebet findet Hupf. „läppisch" und erklärt anders, aber sie ist erfahrungsgemäss wahr und zusammenhangsgemäss schön. *Je priai* — übers. Perret-Gentil richtig — *la tête penchée sur la poitrine.* Es war keine Scheintrauer, die sich sehen und hören lassen wollte, er zog sich bestürzt auf sich selbst und Gott zurück und machte in dieser Selbstvereinsamung ihre Klage in brünstiger Fürbitte zu der seinigen. Ich ging einher — sagt er V. 14 weiter — den Leidenden als Freund, als Bruder mir ansehend; man erkläre nicht: als ob es sich um einen Freund, einen Bruder mir handelte, denn er betrachtete den Leidenden ja wirklich als Freund und Bruder, es ist nicht sowohl *Caph similitudinis*, als *veritatis*. Mit הִתְהַלָּךְ von der feierlichen Langsamkeit des Ganges, welche der Weihe des Schmerzes entspricht, wechselt שַׁחַח von der tiefen Gebücktheit, in welcher sich die Wucht des Schmerzes ausdrückt. כַּאֲבֶל־אֵם mit objectivem Gen. (Ges. §. 114, 2) von אָבֵל (wie טָמֵא, יָרֵא), nicht von אֵבֶל (wie הֶבֶל). קֹדֵר (welches von Hupf. zu התהלכתי gestellt wird, aber mit unwahrsch. Beeinträchtigung der 2. Vershälfte) bed. trauernd in Farbe, Geberde, Aufzug: mit dunklen Kleidern[1], mit verweintem ungewaschenem Gesicht, vernachlässigtem Barte. Sie aber — wie verhalten sie sich jetzt, wo er sich in צֶלַע (38, 18) d. i. im Zustande immer tieferen Sinkens (von צָלַע sich auf die Seite neigen) befindet? Sie freuen sich und schaaren sich zusammen, und dieser schadenfrohe Haufe der undankbaren Freunde wird noch verstärkt durch das sich hinzugesellende pöbelhafteste Gesindel. Das V. נָכָה bed. schlagen; *Ni.* נִכָּא Iob 30, 8 fortgepeitscht werden, wonach LXX *μάστιγες*, S. *πλῆκται*, Trg. *conterentes me verbis suis* übers., vgl. הִכָּה בַלָּשׁוֹן Jer. 18, 18. Aber dass נֵכִים für sich

---

[1]) Schwarz ist altjüdische Trauerfarbe, s. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 252.

allein Zungenschläger, Zungendrescher bed., ist unwahrsch. Das Adj. נָכֶה bed. sonst mit רַגְלַיִם einen an den Füssen Geschlagenen d. i. Hinkenden und mit רוּחַ einen am Geist Geschlagenen d. i. Tiefbetrübten. Davon נְכָאִים für sich allein Jes. 16, 7 geschlagen, zunichte geworden. Danach ist es wahrscheinlicher, dass auch נֵכִים von נָכֶה, wie גֵּאִים von גֵּאֶה, auf die neutrische zuständliche Bed. des *Kal* zurückgehend, geschlagene d. i. herabgekommene, niedrige und gemeine Menschen (Hgst.) bez., also die Volkshefe oder den Janhagel (vgl. Iob 19, 18., wo עֲוִילִים Buben bed.).[1] Dazu stimmt auch die dabeistehende Bez. וְלֹא יָדַעְתִּי solche, von denen ich nichts wusste, bisher, weil sie mir zu fern standen, keine Notiz genommen. Diese zweite Benennung ist allerdings der Conj. Olshausens נָכְרִים günstig, aber es ist nicht gerathen, den alttest. Sprachschatz durch solche Verwandlung seltener Wörter in allgewöhnliche zu schmälern, zumal hier, wo David auch sonst über den gewöhnlichen Wortbereich hinausgreift, um das Abscheuliche recht grell zu schildern. Auch קָרַע zerreissen, näml. mit Schmähreden (wie wir sagen: herunterreissen, arab. قرع II *corripere*) kommt sonst nicht vor. Zu דָּמּוּ vgl. Ges. §. 67 Anm. 1. Und wie sonderbar lautet nun gar 16ᵃ! מָעוֹג bed. Kuchen von der runden Formung (wie עֻגָּה, talm. der Cirkel), חָנֵף (welches erst im nachbibl. Hebr. Bez. des Heuchlers wird) ruchlos, niederträchtig und לַעֵג höhnend, witzreisserisch; die Constructive sind gehäuft wie 2 S. 20, 19. Dt. 33, 19. Jes. 19, 11. Jer. 46, 9 u. ö., eig. Ruchlose der Spötter um einen Kuchen d. i. solche die um einen guten Bissen, eines sie kitzelnden Genusses halber, höhnische Possen reissen, näml. über mich, den Verfolgten, niedrige Schmarotzer, Tellerlecker, Bratenriecher, gr. *κνισσοκόλακες*, *ψωμοκόλακες*, mittelalterlich *buccellarii*. Es sind diejenigen Parteigänger des Hofes gemeint, welche, um ihrem Gaumen gütlich thun zu kön-

---

[1]) Möglich ist auch die Bed. Narren (Hitz) d. i. geistig Geschlagene, von נוך = נָכָה, wenn nicht von Letzterem, denn im Arab. bed. نَوْكٌ, نُوَاكٌ (was bei Freytag fehlt) und نَوَاكَةٌ Dummheit, Albernheit, أَنْوَكُ dumm, albern, von der Wurzel نك, die im hebr. נָכָה, הִכָּה, im arab. نَكَأَ und نَكَى zunächst zu dem Begriffe der äusserlichen Verletzung durch Schlagen, Hauen u. s. w. (redupl. *nacnaca* wiederholt auf einen schlagen, einhauen, trop. einem mit Forderungen hart zusetzen) ausgebildet ist, dann aber auch auf andere Beschädigungen, und in نَوَكٌ auf das Beschädigtsein am Geiste übergetragen wird. Fl.

nen, sich dadurch beliebt machen, dass sie David bei den Hofschranzen verklatschen und verspotten.[1] Das בְּ von בְּחַנְפֵי ist das der Begleitung. Und Subj. des Gerundivs חָרֹק, welches nach Ges. §. 132, 4[b] statt des *v. fin.* gebraucht ist, sind Davids frühere Freunde, die das Hauptsubj. von V. 15 waren. Diese machen mit solchen Kuchen-Spöttern gemeinschaftliche Sache (vgl. Hos. 7, 5). Mit ihnen tafelnd fletschen sie über den, dessen Gunst früher ihre Ehre war, die Zähne.

Wie nun der erste Theil des Ps. mit Wünschen und Dank für ihre Erfüllung schloss, so schliesst der zweite mit Bitte und Dank für ihre Erfüllung:

[17] **O HErr, wie lange wirst du zusehn?!**
Hol zurück meine Seele von ihren Verstörungen,
Von Leuen meine Einzige.
[18] **Loben will ich dich in grosser Gemeinde,**
Unter zahlreichem Volk dir lobsingen.

Mit ה wechselt in diesem Ps. אֲדֹנָי Allherr, Waltender (gew. Gottesname im Heliand). כַּמָּה (mit *Dag. forte conj.*, wie בַּמָּה womit), sonst *quot*, hier *quousque* wie Iob 7, 19. מִשֹּׁאֵיהֶם von שׁוֹאָה Gekrach, Ruin, Zerstörung und Verstörung (z. B. Spr. 3, 25), dessen Plur. ebensowohl שֹׁאִים und שֹׁאוֹת (was aber nicht vorkommt) lauten kann, als der Plur. von אֵימָה Schreckniss bald אֵימִים bald אֵימוֹת lautet. Könnte שׁוֹאָה auch trans. in der Bed. verstören gebraucht werden, so würde zu übers. sein: von ihren Verstörern, aber שׁוֹאָה ist, wo es vorkommt, Intrans. Wenn Gott ferner so zusieht statt zu handeln, so werden die Katastrophen, welche über Davids Seele ergehen, sie zernichten. Daher die Bitte: führ sie zurück, bringe sie wieder, die beinahe schon ins Verderben Dahingerissene. Ueber יְחִידָה s. zu 22, 21. Die Bed.: meine Vereinsamte d. i. von aller Welt Verlassene, nur auf sich und Dich Gewiesene, wäre auch hier passend (s. V. 12), steht aber doch gegen die andere: meine Einzige zurück. כְּפִירִים hier emblematisch, anders als 34, 11. אוֹדְךָ ist Cohortativ. עָצוּם gewaltig = zahlreich das gew. Parallelwort zu רָב.

Im dritten Theil V. 19—28 erneuert sich die Schilderung der Gottlosigkeit der Feinde; es ist aber ruhiger in der Seele des Beters

---

[1]) So erklärt schon Raschi und nach seinem Vorgange Ben-Schoeb. Die von den jüd. Ausll. herbeigezogene Talmudstelle *b. Sanhedrin* 101[b], wonach der des ewigen Lebens verlustig geht, wer den Gottesnamen ausserhalb des Tempels ausspricht oder irgendwo בלשון עגה (Aruch: אגא) gebraucht (nach der gew. Erklärung: in spöttischer Sprechweise), ist selbst dunkel und für unsere Psalmstelle ohne Nutzen; alle Bedd., die man dem מעוג gibt (ausser der Bed. *placenta*) sind ins Gelag hinein gerathen.

geworden und dieser beruhigten Stimmung entspricht nun auch die durchsichtigere im gewohnten Geleise der Psalmenged. sich fortbewegende Sprache.

[19] Nicht mögen freun sich meiner meine lügnerischen Feinde,
Meine grundlosen Hasser das Auge kneifen.
[20] Denn nicht friedsame Rede führen sie,
Sondern wider die Stillen im Lande trugvolle Worte sinnen sie aus.
[21] Und reissen weit auf über mich ihr Maul,
Sagen: Ei, ei, da siehets unser Auge.

Das Citat Joh. 15, 25 kann ebensowohl auf V. 19 unsers Ps. als auf 69, 5 zurückweisen; de W. bemerkt dazu richtig, dass Jesus den Hass, welchen die frommen Dulder des A. T. von den Frevlern erlitten, als ein gemeinsames Schicksal und sie selbst als seine Vorbilder betrachtet. שֶׁקֶר und חִנָּם könnten adverb. Acc. sein, werden aber richtiger (Ew. §. 287[c] u. vgl. oben 2 S. 22, 33) als genitivische Glieder (*nn. recta*) des *st. constr.* gefasst. Das V. קָרַץ bed. sowohl kneifen = zwicken Iob 33, 6 als zusammenkneifen = zwinken, gewöhnlich von den Augen, aber auch von den Lippen Spr. 16, 30., immer als hämische Geberde. שָׁלוֹם V. 20 heisst alles was von Wohlmeinen ausgeht und auf Beförderung oder Wiederherstellung des Wohlverhältnisses abzielt. רִגְעֵי־אֶרֶץ (vgl. עַנְוֵי־אֶרֶץ 76, 10. Zeph. 2, 3., צְפוּנֶיךָ 83, 4) sind solche, welche möglichst unbemerkt und demüthig Gottes Wege gehen. Wider solche sinnen sie arglistig erlogene Anschwärzungen und Anklagen aus. Und mit aufgerissenem Maule d. i. stolzem selbstverliebtem selbstvertrauendem Hohne rufen sie, im Anblick des Unglücks ihrer Verfolgten schwelgend: da haben wirs, was wir zu sehen gewünscht. Ueber den Freudenruf, bes. Schalksfreudenruf הֶאָח (wie hier Ez. 25, 3) s. Ew. §. 101[b].

Dieses schadenfrohe „da siehts unser Auge“ nimmt David auf und gibt ihm eine andere Wendung:

[22] Du siehests, Jahawâh, so schweige nicht;
O HErr, bleibe mir nicht ferne.
[23] Erwecke dich und wach doch auf zu meinem Rechte,
Mein Gott und HErr, zu meinem Streite.
[24] Schaff Recht mir nach deiner Gerechtigkeit, Jahawâh mein Gott,
Und nicht mögen sie sich freuen meiner.

Mit ה׳ wechselt V. 22. 23 אֲדֹנָי, welches in der Verbindung אֱלֹהַי וַאדֹנָי mit wiederaufgelebter Pronominalkraft gebraucht ist (s. 16, 2). הָעִיר ermuntern, näml. sich selbst, ist s. v. a. aufwachen und הֵקִיץ rege denken und handeln s. v. a. wachen. „Zu meinem Rechte“, näml. es thatsächlich zu erweisen; „zu meinem Streite“, ihn vertheidigend zu führen.

[25] **Nicht mögen sie bei sich sagen: ei unser Begehren!**
Nicht mögen sie sagen: wir haben ihn verschlungen.
[26] **Schamblass und schamroth müssen werden zusammt,**
Die meines Unglücks sich freuen,
Anziehen Scham und Schande
Die wider mich grossthun.

Die Seele als begehrende vertritt hier das Begehren selbst: ei unser Begehren s. v. a. ei da ists verwirklicht. Das Begehren geht aber dahin, David zu verschlingen d. i. sich seiner zu bemächtigen und ihn spurlos hinwegzutilgen: בִּלַּעֲנוּהוּ mit Chateph statt des einfachen Scheba nach Ges. §. 10 Anm. vgl. Ew. §. 90[a]. שְׂמֵחֵי רָעָתִי kurz für שְׂמֵחִים עַל(בְּ)רָעָתִי. Anziehen Scham und Schande (109, 29 vgl. 18), so dass diese sie über und über bedeckt und ihre öffentliche äussere Erscheinung ihrem inneren heimlichsten Wesen gleich wird.

[27] **Jubeln mögen und sich freuen die mein Recht mir gönnen**
Und sagen immerfort: Hochgefeiert sei Jahawâh,
Der Lust hat an der Wohlfahrt seines Knechtes.
[28] **Und meine Zunge soll aussagen deine Gerechtigkeit,**
Unaufhörlich deinen Lobpreis.

An Davids Gerechtigkeit Gefallen tragend heissen die, welche wünschen, dass sie an den Tag komme und gerächt werde. Wenn das geschieht, bewährt sich Jehova's Gerechtigkeit, deren rechtfertigende und vergeltende Offenbarung alle diejenigen jubelnd preisen werden, die in David den Erwählten Gottes kennen. יִגְדַּל als gross erkannt und gepriesen d. i. hochgelobt sei Jehova. Dass alle die es innerlich mit ihm halten so sagen mögen wünscht er, so wie er seinerseits Jehova's Gerechtigkeitsoffenbarung im Herzen zu bewegen und von dem wess das Herz voll ist den Mund übergehen zu lassen entschlossen ist (71, 24).

So geht der Ps. mit den Wünschen und Hoffnungen, welche dieser Situation gemeinsam sind, zu Ende. Die Sprache ist klar, denn der Sturm, mit welchem er begann, hat sich gelegt. Die Verwünschungen der Feinde setzen sich aber, obwohl ermässigter, bis zum Schlusse fort, und es drängt sich die Frage auf, wie wir diese Fluchworte sittlich zu beurtheilen haben. Nur wenige Ps. Davids aus der saulischen Verfolgungszeit halten sich, wie Ps. 22., innerhalb der Grenzen tiefinnerlicher Trauer, und fast nirgends bleibt es dabei, dass er das Fluchgeschick der Feinde mit proph. Gewissheit als zuversichtliche Erwartung ausspricht (wie z. B. 7, 13—17), meistens ist das objektive Wort der Strafverkündigung vom subjektivsten innersten Affekt verschlungen und in das erregteste Gebet

verwandelt (wie z. B. 7, 7. 17, 13 u. ö.) und diese Fieberglut der Empfindung tritt noch schroffer da hervor, wo das Gebet um die göttlichen Strafgerichte in Anwünschung derselben übergeht. Die Ps. 7. 35. 69. 109 bilden hierin eine furchtbare Stufenleiter. In Ps. 109 zählen die Alten 30 Anatheme. Wie erklären wir uns solche Worte im Munde und Herzen Davids? Hupf. setzt sie mit de W. auf Rechnung roher noch ungebrochner Natürlichkeit; Thol. urtheilt anders, aber wagt doch nicht zu läugnen, dass sich mit dem an sich heiligen Feuer der Psalmisten hie und da (wie Ps. 69 u. 109) unheiliges Feuer persönlicher Leidenschaft mische; Hgst. leitet, ohne das zuzugeben, alle diese Ps. aus dem reinen und heiligen Quell eines auf Gottes Ehre gerichteten Verlangens ab. Diese Ansicht Hgst.'s ist richtig, bedarf aber einer Ergänzung. Sie ist richtig, denn die Pflicht der Feindesliebe ist dem A. T. so wenig fremd (Lev. 19, 18. Spr. 20, 22. 24, 17. 25, 21 f. Iob 31, 29 f.), dass das N. T. sich sogar in Einschärfung derselben alttest. Worte bedient. Und dass David sie übte, hat uns Ps. 7 gezeigt und zeigt uns die Thatsache, dass er Saul nicht ein Haar krümmte, als er sich seiner so leicht entledigen konnte. Alle Fluchworte jener Ps. sind nur die Entfaltung des Worts, das er damals Saul zurief: „Jehova sei Richter und entscheide zwischen mir und dir!" Sodann hat man zu bedenken, dass David Saul dem gottentfremdeten Könige als gottgesalbter Erbe des Reichs gegenüber steht, dass ihm die Sache Gottes, der Bestand der Gemeinde, die Zukunft Israels mit dem Geschicke seiner Person zusammenfallen und dass an diesem Brennpunkte heilsgeschichtlicher Selbstschau sich sein Zornfeuer entzündet. Es ist also durchaus heiliges Feuer, aber (dies das Hinzuzunehmende) der Geist des N. T. ist, wie Jesus selbst Lc. 9, 55 ausspricht, hierin doch ein relativ anderer als der des Alten. Ein relativ anderer, denn die göttliche Liebesthat der Erlösung war damals noch nicht vollzogen, aus deren offnem Brunnquell sich Triebe einer die Welt umfassenden und überwindenden Liebe ergiessen, und vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle, hing damals noch ein Vorhang, so dass Verwünschungen, wie 69, 20., von dem Aussprechenden selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht verstanden wurden. Nachdem dieser Vorhang aufgerollt ist, schaudert der neutest. Glaube vor Anwünschung eines לעולם währenden Verderbens zurück, und die Liebe sucht, so lange nur ein Schein von Möglichkeit vorhanden ist, alles was Mensch heisst von dem unausdenkbaren Verderben eines unseligen Jenseits loszuringen. Bei dem allen bleibt aber noch ein wichtiges Bedenken. Auf die Flüche,

welche die david. Ps. der saul. Verfolgungszeit enthalten, wird im N. T. als an den Feinden Christi erfüllte zurückgedeutet Act. 1, 20. Röm. 11, 7—10. Ein Wort unseres Ps. ἐμίσησάν με δωρεάν (vgl. 69, 5) bezeichnet Jesus Joh. 15, 25 als an ihm erfüllt; es scheint also der ganze Ps. gegenbildlich als Rede Christi gefasst werden zu müssen oder doch zu können. Und allerdings sagt Petrus 1 P. 2, 23 nicht allein, dass Christus nicht wieder schalt, da er gescholten ward, und nicht dräuete, da er litt, sondern auch dass er es dem anheimgab (παρεδίδου), der da recht richtet. Aber seine Sache göttlicher Rechtschaffung anheimgeben ist doch noch etwas Anderes als das Strafgericht Gottes über die Feinde herabflehen und es ihnen anwünschen. Man beachte, dass das N. T. nirgends ein Fluchwort als unmittelbares Wort Christi anführt, ebendeshalb weil die subjektive Wunschform nicht in den Mund Christi passt; die Ap. sehen darin nur Worte der Weissagung vermöge des Geistes, dessen Werk die Schrift ist und dessen Werkzeug David war. Die Imprecationen Davids sind, ihrer Subjektivität entkleidet, Weissagungen auf das Endgeschick der sich selbst verstockenden Feinde Jesu Christi und seiner Gemeinde. In diesem Sinne betet sie der Christ nach. Uebrigens ist der Wunsch des Christen nach dem Vorbilde seines Herrn, der am Kreuze betete: „Vater vergib ihnen“, dass auch die Feindseligsten nicht ewig verloren gehen, sondern noch, wenn auch erst *in articulo mortis*, zur Besinnung kommen mögen. Man verweise nicht auf die Anatheme, die Paulus über die judaistischen Irrlehrer und über Alexander den Schmied ausspricht Gal. 1, 9. 5, 12. 2 Tim. 4, 14. Die hier ausgesprochnen Wünsche gehen nur auf zeitliche Beseitigung und Züchtigung, nicht auf ewigen Untergang, und bezeichnen die äusserste Grenze, an welcher in ausserordentlichen Fällen der heilige neutest. Eifer sich mit dem heiligen alttest. Eifer berührt. Aber im Ganzen herrscht der Unterschied, dass im N. T. das alttest. Zornfeuer durch das sanfte Licht der Liebe gebunden ist.

PSALM XXXVI.

Der vorige Ps. gab in Hoffnung baldiger Errettung den jetzt zurückgedrängten Freunden des neuen Königthums die Worte in den Mund: „Hochgelobt sei Jehova, der Gefallen hat am Wohle seines Knechtes“; David nennt sich hier den Knecht Jehova's, und ebendiesen Namen führt er in der Ueberschrift von Ps. 36: *Einzuüben,*

vom Knechte Jahawâhs, von David. Dieser Ps. gehört in die Reihe 12. 14 (53). 36. 37., in welchen David über die Sittenverderbniss des Geschlechts seiner Zeit klagt; sie sind alle nur Abspiegelungen der Zeitgestalt, nicht bes. Zeitereignisse. Mit Ps. 12 hat unser Ps. die proph. Färbung gemein, mit Ps. 37 die Anspielungen auf die Urgeschichte der Genesis. Das Strophenschema ist 5. 5. 5. 6. 6.

Zuvörderst deckt der Dichter die in Gottentfremdung wurzelnde Bosheit der Weltkinder auf:

[2] Was einspricht das Laster dem Frevler,
Ist meinem Herzen wohlbewusst:
Keine Scheu Gottes ist ihm vor Augen.
[3] Denn jenes schmeichelt ihm in seinen Augen,
Um ihn in Schuld zu bringen, um zu hassen.

[4] Seines Mundes Worte sind Unheil und Tücke;
Vernünftig, gut zu handeln hat er aufgehört.
[5] Unheil sinnt er auf seinem Lager,
Nimmt seinen Standort auf nicht gutem Wege,
Böses verabscheut er nicht.

Wenn es möglich wäre, V. 2 zu übers.: „Ein Gotteswort über das Frevelthun des Gottlosen ist in meines Herzens Innern“ (נְאֻם mit Objektsgenit. wie das von Hofm. verglichene מַשָּׂא), so hätte alles Klagen über die verzweifelte Schwierigkeit dieser Psalmworte mit Einem Male ein Ende. Aber der Gen. nach נְאֻם (welches 110, 1. Num. 24, 3 f. 15 f. 2 S. 23, 1. Spr. 30, 1 ebenso, wie hier, an der Spitze des Satzes steht) bez. immer den Sprechenden, nicht das Besprochene; auch Jes. 5, 1 (von Hitz. angeführt) ist שִׁירַת דודי לכרמו nicht ein Lied von meinem Lieben über seinen Weinberg, sondern ein Lied meines Lieben (wie es mein Lieber zu singen hat) von seinem Weinberg. So muss also פֶּשַׁע den Sprecher und לָרָשָׁע wie 110, 1 לאדני den Angeredeten bez.; die Uebertretung erscheint personificirt, es wird ihr ein orakelmässiger Spruch beigelegt und damit, wie Baumgarten bemerkt, auf den pneumatischen Hintergrund aller ungöttlichen Rede hingewiesen. Aber das bei jener Fassung des פשע als *gen. obj.* leicht verständliche Präd. בְּקֶרֶב לִבִּי ist bei dieser Fassung des פשע als *gen. subj.* schwierig und hart, wie man es auch verstehe, sei es, dass es sagen wolle, der Spruch des Lasters an den Frevler sei ihm, dem Dichter, innerlichst bewusst oder er beschäftige und afficire ihn innerlichst. Es liegt sehr nahe mit LXX *Syr. Hier. Ar.* לִבּוֹ zu lesen. Demnach erklärt zuletzt Hupf.: „eine Eingebung (Orakel) der Gottlosigkeit hat der Ungerechte im Innern seines Herzens“. So gäbe 2[a] einen

in sich geschlossenen Sinn, den 2^c gegensatzweise begründet: „weil der Frevler alle Furcht Gottes aus den Augen gesetzt und dessen Stimme in seinem Herzen (Gewissen) erstickt hat, so hat sich die Gottlosigkeit in Person an die Stelle Gottes gesetzt und inspirirt ihn fortan“. Nun ist es zwar wahr, dass נְאֻם (verw. נָהַם, הָמָה) als schallnachahmende Bez. eines dumpfen hohlen Dröhnens ein passendes Wort für geheime Einsprache (vgl. arab. *nemmâm* Ohrenbläser) ist, aber für das Sprachbewusstsein bed. נְאֻם nicht das bedeutsam heimlich, feierlich leise Eingesprochene, sondern Ausgesprochene, nicht *inspiratum*, sondern *effatum*, und darum ist es überall eine Einführungsformel. Man müsste also annehmen, dass die durch נְאֻם eingeleitete Rede des inspirirenden Lasters ausgefallen sei (Olsh.) — eine Muthmassung, welcher der vorauszusetzende pentastichische Bau dieser 1. Str. günstig ist — oder, was sicherer, es ist diese Rede aus 2^c zu entnehmen. Entscheidet man sich aber dafür, so scheint mir die LA בקרב לבי (trotz des von Hupf. darüber ausgesprochenen Banns) weit erträglicher, als בקרב לבו. Der D. weiss recht wohl, was das Laster dem Frevler mit feierlicher Propheten- oder Philosophenmiene sagt; Gott hat für ihn keine furcht- und respekteinflössende Gegenständlichkeit; das Orakel des Lasters an ihn lautet also: Es gibt keinen Gott, keinen persönlichen, überirdischen Gott 10, 4. 14, 1. Wir erklären nun weiter nicht: er schmeichelt Gotte in dessen Augen (augendienerisch), denn bei dieser Auffassung von 3^a bleibt 3^b sinnlos, noch mit Hupf. (nach Hofm. in Studien u. Krit. 1847, S. 921—23): „Gott verfährt glatt (sanft) gegen ihn nach seinem Wahne“, denn die Voraussetzung, dass הֶחֱלִיק wegen בְּעֵינָיו ein anderes Subj. haben müsse als den Frevler selbst, ist zwar richtig, führt aber nicht nothwendig auf Gott, sondern nach dem feierlichen Eingange 2^a auf das personificirte Laster. Dieses richtet Schmeichelreden an ihn (אֶל wie עַל Spr. 29, 5) in seinen Augen d. i. ihm wohlgefällige, und zu welchem Zwecke? Um die Verschuldung, in die es ihn stürzt, aufzufinden d. i. als wirklich zu constatiren (מָצָא עָוֹן wie Gen. 44, 16. Hos. 12, 9), um ihn zu hassen d. i. die sündige That, zu der es ihn mit Schmeichelreden verlockt, in schlimmen Folgen aufs gehässigste entgelten zu lassen. Man muss Olsh. u. Hupf. Recht geben, dass auch hier der Text den Eindruck der Entstellung macht. Ist viell. nach Thren. 4, 1 לִשְׂנֹא = לִשְׁנוֹת *ad iterandum* zu lesen und zu erklären: um ihn auf sündiger That zu betreffen immer aufs neue? Indess ist nicht zu vergessen, dass Davids Sprache, wo sie mit tiefer Entrüstung das Verderben der Sünde

schildert, sich mit solchen Wolken zu umziehen pflegt, die viell. nur unserem unzulänglichen Verständniss wie Textverderbnisse erscheinen. In Str. 2 ist alles leichter; לְהַשְׂכִּיל לְהֵיטִיב ist ein ebensolches Asyndeton, wie למצא עונו לשׂנא. Vernünftiges und Gutes sind hier zusammenfallende Begriffe und חָדַל sagt, dass es von שֵׂכֶל und טוֹב grundverschiedene Mächte sind, welche die Sinnes- und Handlungsweise eines solchen der Herrschaft der Sünde anheimgefallenen, Gotte entfremdeten Menschen bestimmen. Sein waches Reden und selbst sein nächtliches Sinnen geht auf אָוֶן Heillosigkeit, den absoluten Gegensatz des allein wesenhaften Guten. Recht geflissentlich nimmt er seine Stellung auf dem Wege, welcher die dem Guten entgegengesetzte Richtung hat und sein Gewissen ist gegen das Böse abgestumpft, es ist keine Spur des Widerwillens dagegen in ihm, er liebt es mit ganzer Seele.

Von diesem widerwärtigen Anblick wendet sich der Dichter zu einem lichteren: er betrachtet lobpreisend die unendliche ewig feste Gnade Gottes und das Heil, die Wonne, das Licht, die von ihr ausgehen:

[6] Jahawâh, an die Himmel reicht deine Gnade,
Deine Treue bis zur Wolkenhöhe.
[7] Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge,
Deine Gerichte grosse Wassertiefe,
Menschen und Thieren schaffst du Heil, Jahawâh.

[8] Wie kostbar ist deine Gnade, Elohim,
Dass Menschenkinder in deiner Flügel Schatten geborgen sind!
[9] Sie werden trunken von deines Hauses strotzender Fülle,
Und mit dem Strome deiner Wonnen tränkest du sie.
[10] Denn bei dir ist des Lebens Quelle
Und in deinem Lichte werden ansichtig wir des Lichtes.

Statt בַּשָּׁמַיִם heisst es mit unterbliebener Synkope (Ges. §. 35 Anm. 2) בְּהַשָּׁמַיִם, viell. damit man die Präp. nicht in dem Sinne des Aufenthalts in etwas, sondern des Rührens an etwas fasse, vgl. עַד־שָׁמַיִם 57, 11., wo חֶסֶד und אֱמֶת Wahrhaftigkeit gepaart sind, wie hier Gnade und אֱמוּנָה; der S. bez. ihre Erhabenheit und Ueberschwenglichkeit in einem Bilde, das von einem räumlichen irdischen Maassverhältniss entlehnt ist: sie offenbaren sich auf Erden in einer an den Himmel reichenden, bis zu שְׁחָקִים d. i. der dünnen Dunsthülle, die uns die Tiefen des Himmels verschleiert, sich erstreckenden Höhe, sie überragen alles menschliche Denken, Bitten und Verstehen (103, 11 u. vgl. Eph. 3, 18). Von der אמונה unterscheidet

sich die צדקה dadurch, dass jene durch ausdrückliche Verheissungen Gottes, diese durch dessen ethische Vollkommenheit normirt ist, und dadurch, dass jene ihr Wesen in Gottes Liebe hat, diese dagegen sich theils als rechtfertigend in Gnaden theils als rächend im Zorn erweist. Von ihr sagt der S., dass sie wie Gottesberge ist, d. h. (vgl. Gottescedern 80, 11), unhintertreiblich fest und riesig majestätisch, wie die Gottes Grösse und Herrlichkeit bekundenden Kolosse der Urgebirge. Der S. erinnert sich dabei der Sintfluth, wo die oberirdischen und die innerirdischen Wasser zu einem die alte Welt verschlingenden Meere zusammenflossen, aber doch nicht zu absoluter Vertilgung, sondern mit so sich durchsetzender (Hab. 3, 15) gnädiger Endabsicht. Im Hinblick auf diese urgeschichtliche Thatsache gibt er dem Ged. *ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ* Röm. 11, 33 die Einkleidung: deine Gerichte sind תְּהוֹם רַבָּה unausforschlich, undurchdringlich wie der grosse tiefwogige innerirdische Wasserschwall, der in Meeren und Strömen zur äussern Erscheinung kommt. Gottes Strafgerechtigkeit hat, wie zuletzt offenbar wird, zur Kehrseite sein Erbarmen, welches, wie damals bei der Sintfluth (vgl. Jon. 4, 11), mit der Menschenwelt zugleich die aufs engste in ihr Freud und Leid verflochtene Thierwelt befasst. In diese anbetungswürdige abgründliche Tiefe versenkt ruft der S. aus: wie kostbar (vgl. 139, 17) ist deine Gnade, Elohim, d. i. wie so werthvoll über alle Schätze und wie so theuerwerth dem der sie zu schäzen weiss. Das ו von וּבְנֵי ist das epexegetische: *et hoc ipsum quod.* Die energische Futurform יֶחֱסָיוּן wie 39, 7. 78, 44. Ges. §. 75 Anm. 4. Der Schatte der Flügel Gottes ist die Obhut seiner vor Anfechtung und Verfolgung bergenden Liebe. Solche Geborgenheit in Gott ist die unaussprechlichste Seligkeit V. 9: sie berauschen sich, trinken in vollen Zügen von dem Fette deines Hauses. Das Haus Gottes ist sein Heiligthum, aber dieses nicht in räumlicher Ausschliesslichkeit, sondern als Centrum seines ganzen räumlich unbegrenzten Gnadenbereiches. Da man Fett nicht trinkt und davon trunken wird, so sind es übersinnliche Dinge, welche hier verbildlicht werden. דֶּשֶׁן heissen die reichlichen, lieblichen, kraftvollen Gaben und Güter und Labungen, womit Gott die Seinen bewirthet, und רָוָה (wov. יִרְוְיֻן wie Dt. 8, 13. Jes. 40, 18) ist die geistliche Freude der Gottes Gnade bis über das Mass ihrer Tragkraft hinaus erfahrenden Seele; die reichliche Speisung der Priester von Jehova's Tische (s. Jer. 31, 14., von Hupf. verglichen) und die festliche Freude der Schelamim- d. i. Communionopfermähler — diese äusserlichen Ritualien sind hier geistlich ver-

innerlicht, wurzelhaft vertieft, ideal verallgemeinert. Es ist ein Strom von Wonnen, womit er sie bewässert und befruchtet. עֲדָנֶיךָ wahrsch. mit Anspielung auf Eden Gen. 2, 10[1]. Es ist ein Paradieseswonnenstrom. Dieser hat, wie die vier Arme des Paradiesesflusses eine gemeinsame Quelle hatten, seine Quelle in Gott, ja Gott ist sie selbst. Er ist מְקוֹר חַיִּים (Jer. 2, 13), alles Leben strömt von Gott dem schlechthin Seienden und Seligen aus; je inniger man ihm also verbunden ist, in desto volleren Zügen trinkt man Leben aus dem Urquell des Lebens. Und wie Gott der Lebensquell ist, so ist er auch der Lichtquell, er ist das Licht der Lichter (Jac. 1, 17), alles was sonst Licht heisst ist nur ein Funke, ein Strahl dieses Urlichts, also: בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר ausser Gott sehend sehen wir nur Finsterniss; in das Lichtmeer Gottes vertieft, werden wir erst gewahr was Licht ist, wir werden da von göttlicher Erkenntniss erleuchtet und von geistlicher Freude durchleuchtet[2]. Nachdem der S. einige Blicke in das gähnende Chaos des Bösen geworfen, webt er hier in den seligen Tiefen heiliger Mystik, und je finstrer seine Sprache dort, desto krystallener ist sie hier.

Erst jetzt folgt in dem Schluss-Hexastich nach der Klage und dem Lobe die Bitte:

11 Verlängere deine Gnade den um dich Wissenden
Und deine Gerechtigkeit denen graden Herzens.
12 Nicht treffe mich des Hochmuths Fusstritt,
Und der Frevler Hand scheuche mich nicht.
13 Sieh da, gefallen sind die Unheil-Verübenden,
Hinweggestossen und können nicht aufstehn.

Dass Gott solche Gnade den Seinen erhalte (מָשַׁךְ *protrahere, continuare* wie 109, 12), bittet David V. 11; dass der Hochmuth, der als Tyrann gedacht ist, nicht den Fuss auf seinen Nacken setze (בּוֹא *invadere,* wie 35, 8) und der Frevler Hand ihn nicht vom heimischen Heerde in die Verbannung jage (vgl. 10, 18), bittet er V. 12. Von Seiten der aus ihrem Glauben entsprossenen Gnosis heissen sie יֹדְעֶיךָ und von Seiten ihres unverrückt auf Ihn gerichteten, unwankelbar nach Ihm sich richtenden Herzens יִשְׁרֵי־לֵב. Mit חֶסֶד wechselt die ihrer Gnadenseite nach den Gotterkennenden zugewandte und ihnen den verheissenen Gnadenlohn spendende צְדָקָה.

---

[1]) In dieser Voraussetzung und mit midrasischer Deutung des Plur. sagt ein R. Isaak b. Menahem im Psalmen-Midrasch: Jeder einzelne Gerechte hat eine Welt für sich und ein Paradies für sich (עולם בפני עצמו וגן עדן בפני עצמו).

[2]) Dieses *apud te est fons vitae et in lumine tuo videbimus lumen* ist ein Lieblingswort Augustins und Malebranche's, des tiefsinnigen Metaphysikers, Losung.

Indem der S. so bittet, enthüllt sich ihm mit Einem Male die Zukunft. Er sieht, im Geiste der Erhörung seines Gebetes gewiss, die Widersacher Gottes und der Seinen auf immer gestürzt. שָׁם weist wie 14, 5 auf die Stelle hin, wo sich das Gericht vollzieht. Die Prät. sind wie 14, 5. 64, 8—10 prophetisch. Der S. schaut wie Jesaia 26, 14 die ganze Sippschaft der Bedrücker der Gemeinde Jehova's in ein Leichenfeld ohne Auferstehungshoffnung verwandelt.

PSALM XXXVII.

Das Band, welches Ps. 37 mit 36 verknüpft, ist die Gleichartigkeit des Inhalts, welche hie und da auch zu Anklängen des Ausdrucks wird. Der durch den ganzen Ps. sich ziehende Grundged. ist gleich in den ersten Vv. ausgesprochen: Nimm an dem Glücke der Gottlosen kein Aergerniss, sondern harre des Herrn, denn das Glück der Gottlosen nimmt plötzlich ein Ende und der Ausgang scheidet Gerechte und Ungerechte. Wegen dieses Grundged. nennt Tertullian den Ps. *providentiae speculum*, Isidorus *potio contra murmur*, Luther *vestis piorum, cui adscriptum: Hic Sanctorum patientia est* (Apok. 14, 12). Dieser Grundged. entfaltet sich nicht in umfänglichen Strophen, sondern die Buchstaben des Alphabets entlang in kürzeren Sprüchen, immer aufs neue sich wiederholend, so dass dieselbe Wahrheit immer überzeugender und lieblicher sich darstellt und tiefer sich einprägt. Der Ps. schliesst sich also der Reihe 9f. 25. 34 an — alles alphabet. Ps. von David[1], den man auch hier an der anmuthigen, geflügelten, gedankenvollen und doch so leichten, schlichten und dabei feinen Sprache erkennt. Der Bau der Sprüche ist fast durchweg tetrastichisch, das ד, כ, ק jedoch sind tristichisch, ח (zweimal vertreten, aber viell. unabsichtlich), נ und ח pentastichisch, ohne dass man mit Olsh. Textbeschädigungen zu wittern hat. Das ע scheint zu fehlen, aber, näher zugesehen, sind die urspr. gesonderten Str. ס und ע nur durch die Versabtheilung ineinandergeschoben, nicht, wie Sommer (S. 151) meint, durch Ueberarbeitung. Die ע-Str. beginnt mit לְעוֹלָם V. 28^b und bildet ein Tetrastich, wie

---

[1]) Versehentlich ist oben S. 69 bei Aufzählung der alphabetischen Ps. dieser Ps. 37 ausser Acht gelassen worden, so wie das *Psalterium Beati Brunonis* (herausg. von Cochleus *Lips.* 1533) richtig 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145 aufführt, aber 9. 10 weglässt. Es sind zusammen neun (vgl. S. 210).

auch das ס. Dass vor dem Ordnungsbuchstaben die Präp. לְ steht, darf nicht stören. Auch das ת beginnt V. 39 mit ותשׁועת.

[1] An den Bösewichtern ereifre dich nicht,
An den Uebelthätern ärgere dich nicht.
[2] Denn wie Gras werden eilends sie abgehaun
Und wie üppiges Grün welken sie hin.

„Der Dichter — bemerkt Olsh. — erhält sich vollkommen auf dem Standpunkte der althebr. Vergeltungslehre, welche das B. Iob so mächtig widerlegt". Aber in das Licht des letzten Ausgangs gestellt, ist wirklich alles Walten Gottes in Summa gerechte Vergeltung, und die alttest. Theodicee ist nur insofern unzulänglich, als ihr das alle Unangemessenheiten ausgleichende Jenseits noch verhüllt ist. Indess erweist sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem Gottlosen in der Regel auch schon diesseits; schon ihr Sterben macht gewöhnlich ihrem Lebensglück ein schauerliches Ende. Das ists was hier der Dichter meint und was im B. Iob auch Iob selber ausspricht. Mit הִתְחָרָה sich erhitzen (nicht תַּחֲרֶה wetteifern Jer. 12, 5. 22, 15., wovon Hitz. zu Spr. 24, 19 das *fut. apoc.* תתחר ableiten will) wechselt קִנֵּא Glut zeigen, sei es die stillverhaltene grämlichen Neides oder die ausbrechende stürmischen Eifers, der gern Feuer vom Himmel regnen lassen möchte. Dieses erste Distich ist in das Spruchbuch 24, 19 vgl. 23, 17. 24, 1. 3, 31. übergegangen, überhaupt ist dieser Ps. eins der davidischen Muster für die salomonische Gnomik. Die Form יִמָּלוּ ist nach Ges. Olsh. u. A. *fut. Kal* von מָלַל verw. אָמַל: sie welken hin, Pausalform für יִמְּלוּ wie יִתָּמּוּ 102, 28., aber durch das *Ni.* נִמַּל Gen. 17, 11 ist dem V. מָלַל auch die Bed. abschneiden gesichert, welche Iob 24, 24 wahrscheinlicher ist, als die andere: und gleich der Aehre Spitze werden sie abgeschnitten. Demgemäss habe ich יִמָּלוּ als *fut. Ni.* (= יִמַּלוּ), nicht als *fut. Kal* (= יִמְּלוּ von 1 *p.* ימֹל) übers., s. übrigens Ges. §. 68 Anm. 11. יֶרֶק דֶּשֶׁא *st. constr.:* Grün (*viror*) jungen vollsaftigen Pflanzenwuchses.

[3] Bleibe an Jahawâh und thue Gutes,
Bewohne das Land und pflege Treue.
[4] Und ergötze dich an Jahawâh,
So wird er dir gewähren die Wünsche deines Herzens.

Dass der Imper. שְׁכָן־אֶרֶץ den Sinn eines verheissenden Fut. habe (Ges. §. 130, 2), ist sowohl deshalb weil das *Waw* der Folge fehlt (vgl. dagegen V. 27), als deshalb weil eine sittliche Ermahnung folgt, nicht wohl anzunehmen. Eine verheissende Färbung hat er aber doch, denn das „Land" ist durchweg in diesem Ps. das ver-

heissene Heilsgut, näml. das Land der Gegenwart Jehova's, welches nicht blos eine glorreiche Vergangenheit, sondern auch eine verheissungsreiche Zukunft hat und schliesslich in vollkommnerer Weise, als unter Josua, das Erbe des wahren Israel wird. Man erkläre also: geniesse des ruhigen festen Wohnsitzes, den Gott dir schenkt, und befleissige dich der Tugend der Treue. רְעֵה mit Acc.: etwas geistig beweiden, ihm mit Lust und Liebe sich hingeben oder nachhangen, syn. רָדַף Hos. 12, 2. In V. 4 ist וְיִתֶּן *apodosis imper.*: habe deine Herzensfreude an Jehova, seiner Gemeinschaft, seiner Gnade, seinen Segnungen (hier Ermahnung, wie Iob 22, 26. 27, 10. Jes. 58, 14 Verheissung), so wird er dir alles zu Theil werden lassen, was dein Herz begehret, denn wer, losgekettet von der Creatur, an Gott sich inniglich ergötzt, der kann ja nichts Widergöttliches wünschen, aber auch nichts, das ihm Gott, mit dessen Willen sich sein eigner in Liebe verschmolzen, nicht gewährte.

[5] Gib anheim Jahawâh deinen Weg
Und bleib an ihm, so wird Ers hinausführen,
[6] Und hervorbringen wie das Licht deine Gerechtigkeit,
Und dein Recht wie die Mittagshelle.

Die LXX übers. גּוֹל (= גֹּל 22, 9) falsch *ἀποκάλυψον* statt *ἐπίῤῥιψον* 1 P. 5, 7: wälze die Sorgenlast deines Lebensweges mit seinem Fortgang und Ausgang auf Jehova, überlasse ihm ganz und ihm allein ohne Selbstwirken deine Lebensführung — er wird (alles was dich betrifft) herrlich hinausführen, עָשׂה wie 22, 32 (vgl. Spr. 16, 3 u. Paul Gerhardts Befiehl du deine Wege). Das Perf. V. 6 setzt das verheissende יַעֲשֶׂה fort. הוֹצִיא bed. wie Jer. 51, 10 an den Tag bringen: er wird deine verkannte Gerechtigkeit, dein untertretenes Recht herausstellen gleich dem Lichte, spec. dem Morgensonnenlichte Iob 31, 26. 37, 21., welches die Finsterniss durchbricht, und gleich dem Doppellichte des Mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt zwischen Zunahme und Abnahme ihres Lichtes erreicht hat (vgl. Spr. 4, 18). מִשְׁפָּטֶךָ ist Pausalform des Sing. bei *Rebia geresch*.

[7] Duld' in Jahawâh ergeben und harre seiner,
Ereifre dich nicht über den, dem sein Weg gelingt,
Ueber einen Mann, der Ränke ausführt.

Das V. דָּמַם mit seinen Derivaten 62, 2. 6. Thren. 3, 28 bez. die Resignation d. i. die in Gott beruhende, auf alle Selbsthülfe verzichtende, in Gottes Willen ergebene Gemüthsstille. הִתְחוֹלֵל (von חוּל in Spannung sein, harren) von der innern Selbstzusammenfassung in unverrückt auf Gott gerichteter Hoffnung, wie *b. Bera-*

choth 30^b als Syn. von התחונן und gleichsam Reflex. von חִלָּה von der Sammlung zu flehentlichem Gebet. Bei der eignen labyrinthischen Verschlingung des Lebenswegs liegt im Hinblick auf den, der nichts Gutes im Schilde führt und doch in Ansehung seines Lebenswegs glücklich ist, die Anfechtung nahe genug, zumal für den alttest. Gläubigen, dem der Blick in die himmlische Seligkeit noch nicht vergönnt war.

[8] Hege keinen Zorn und lass fahren Ingrimm,
Ereifre dich nicht, es ist nur vom Uebel.
[9] Denn Bösewichter wird Ausrottung treffen,
Aber Jahawâh's Hoffende — die ererben das Land.

Wörtlich: lass ab vom Zorn, הֶרֶף *imper. apoc. Hi.* für הַרְפֵּה Ges. §. 75 Anm. 15. אַךְ לְהָרֵעַ ist ein Satz für sich: es ist nur zum Bösesthun, es läuft nur darauf hinaus, dass du dich versündigst. Der endliche Ausgang ist, ohne dass du ungeberdig zu werden brauchst, der, dass die Gottlosen (מְרֵעִים durch לְהָרֵעַ veranlasst) ausgerottet werden und die, welche von der trübseligen Gegenwart hinweg Jehova zu ihrem Hoffnungsgrund und Hoffnungsziel machen, das Land (Mt. 5, 5 die Erde, s. zu 25, 13) ererben. Das Ende entscheidet, das schliessliche und also ewige.

[10] Wart ein wenig, so ist der Frevler nicht mehr,
Und achtest du auf seine Stätte, so ist er weg.
[11] Aber die Sanftmüthigen werden ererben das Land
Und sich ergötzen an Fülle des Wohlseins.

Der Vordersatz 10^a lautet wörtlich: *adhuc parum* (*temporis superest*). Auch וְהִתְבּוֹנַנְתָּ ist Vordersatz conditionalen Sinnes nach Ew. §. 357 vgl. Ges. §. 155, 4^a. Wie LXX 11^a übers.: *οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν*, lautet dieses Verheissungswort auch im Munde des Bergpredigers Mt. 5, 5. Sanftmuth, welche, mit Jehova zufrieden, auf Irdisches verzichtet, wird zuletzt Herrin des Landes, ja der Erde. Was widergöttliche Selbstsucht sich anmasste und sich zu erobern suchte, fällt ihr zu zu seligem Besitze.

[12] Sinnt Schlimmes der Frevler wider den Gerechten
Und knirscht er über ihn seine Zähne —
[13] Der Allherr lachet seiner,
Denn er sieht, dass kommen wird sein Tag.

Das V. זָמַם ist mit לְ dessen verbunden, welcher die Zielscheibe der Machinationen ist. Die Zähne (sonst auch: mit den Zähnen) knirschen ist, wie 35, 16., Geberde der Wuth, nicht des Hohns, obwohl Wuth und Hohn gewöhnlich beisammen sind. Aber der Herr, der den Angriff auf den Gerechten als einen Angriff auf sich selbst ansieht, lacht (2, 4) des wüthigen Planmachers, denn er, der die

Geschicke der Menschen ordnet, sieht mit allwissendem Fernblick seinen Tag d. i. (wie 137, 7. Ob. 12. Jer. 50, 27. 31) seinen Straf- und Unglückstag voraus.

[14] **Herausziehn die Frevler das Schwert und spannen ihren Bogen,**
Um zu fällen den Leidvollen und Dürftigen,
Um hinzuschlachten die geraden Wandels.
[15] **Hinein in ihr Herz fahre ihr Schwert,**
Und ihre Bogen mögen zerschellen.

Ein Pentastich oder, wenn man lieber will, ein Tristich und Distich. Innerhalb des Bereiches der einzelnen Buchstaben ergeht sich der Dichter frei. Was beim Bogen das Treten = Spannen ist, das ist beim Schwerte das Ziehen aus der Scheide oder das Zücken פָּתַח (Ez. 21, 33). In V. 15 ist das Suff. von בְּלִבָּם betont: in ihr eignes Herz, durch ihr eignes Mordgewehr werden sie umkommen. קַשְּׁתוֹתָם hat sogen. *Schebâ dirimens s. medium* Ges. §. 20, 2[b]. Ew. §. 92[c].

[16] **Taugender ist das Wenige des Gerechten,**
Als die Ueberfülle vieler Frevler.
[17] **Denn der Frevler Arme werden zerbrochen,**
Und als Gerechter Stütze zeigt sich Jahawâh.

Das ל von לַצַּדִּיק umschreibt den Gen. (Ges. §. 115). הָמוֹן ist rauschende Menge, hier irdischen Besitzes. Bakius: *hamon* ist ein solcher Haufe, da es rauschet, tönt und klinget, als würde ein Sack voller Thaler ausgeschüttet. Dass רַבִּים *per attract.* s. v. a. רָב sei (vgl. den sinnverwandten Spruch Spr. 15, 16), wie 38, 11 הֵם für הוּא, braucht man nicht anzunehmen: der Eine Gerechte wird vielen Ungerechten entgegengehalten, רבים ebendeshalb *multi*, nicht *magni*, wie es überh. im älteren Hebr. nur das zählbare Grosse bez. Statt der Bogen 15[b] werden hier die Arme genannt. Wem die Arme zerbrochen, der kann weder Andern schaden noch sich selber helfen. Dagegen leistet Jehova den Gerechten was irdische Habe und menschliche Kraft nicht vermag: er selbst stützt sie.

[18] **Jahawâh kennt die Tage ihm ganz Ergebner,**
Und ihr Erbe wird auf ewig bestehen.
[19] **Sie werden nicht beschämt in böser Zeit,**
Und in Tagen der Hungersnoth werden sie satt.

Das Leben derer, die Jehova mit ganzem Herzen meinen, ist mit allen seinen Wechselfällen ein Gegenstand seiner liebthätigen Kenntnissnahme, seiner aufmerksamen Fürsorge 1, 6. 31, 8 vgl. 16: in deiner Hand sind meine Zeiten d. i. Geschicke. Er lässt die Seinen weder ihrem Erbe noch ihr Erbe ihnen verloren gehen. Wenn die *αἰώνιος κληρονομία* auch nicht jenseitig gedacht ist, so liegt die

Jenseitigkeit doch in der Verheissung als ein ihre Wahrhaftigkeit bedingendes Postulat beschlossen, dieses Postulat kommt aber nicht zum Ausdruck, V. 19 lautet nur auf diesseitiges Ueberleben. עֵת רָעָה ist böse Zeit, wie עֵת חַיָּה wiederauflebende, neu wiederkehrende Zeit.

[20] Kommen Frevler dagegen nicht um?
Und die Feinde Jahawâh's sind wie Prang der Anger,
Schwinden hin in Rauch, verschwinden.

Den gegensatzweise begründenden Aussagesatz hat die Uebers., um den Ordnungsbuchstaben zu gewinnen, in eine Frage umgestellt. Die schöne Paronomasie כִּיקַר כָּרִים ist nachgebildet, יְקָר ist substantivirtes Adj. wie גְּדֹל Ex. 15, 16; כַּר bed. das Ackerland, die Flur. Statt בֶּעָשָׁן ist nicht כֶּעָשָׁן Hos. 13, 3 zu lesen, vgl. dagegen 102, 4. 78, 33. Der Sinn ist, dass sie hinschwinden, wie wenn ein Haufe gemähten üppigen Grases in Rauch aufgeht, nicht dass sie hinschwinden in der Weise erst dicken, dann aber sich mehr und mehr auflösenden Rauches (Rosenm. Hupf.), was wohl בְּעָשָׁן ohne Art. heissen würde (s. darüber zu 35, 2 Anm.). Statt כָּלוּ heisst es das zweite Mal כָּלוּ, eine Gewaltsamkeit zu Gunsten des Rhythmus, wie עָרוּ עָרוּ 137, 7. Ew. §. 74[e]; auch dies ist in der Uebers. nachgebildet. Hupf. zieht das erste כלו zu 20[b], weil er die Wiederholung des כלו im letzten Gliede „frostig" findet!

[21] Leihen muss der Frevler und kann nicht zahlen,
Doch der Gerechte ist mildthätig und kann geben.
[22] Denn seine Gesegneten werden erben das Land
Und seine Fluchbetroffnen werden ausgerottet.

Der Sinn von V. 21 ist nicht, dass der ein Gottloser ist, welcher leiht und nicht bezahlt; es ist die Verheissung Dt. 15, 6. 28, 12. 44., welche hier in die allgemeinere Sinnspruchform gefasst ist. לָוָה jemandem verbunden sein = leihen und schulden (*nexum esse*); *Hi.* sich jemanden verbindlich machen = vorstrecken. Die Begründung V. 22 ist so gemeint, dass in diesem immer tieferen Herunterkommen des Gottlosen und in dieser dem Gerechten fort und fort möglichen Mildthätigkeit sich schon der göttliche Segen und der göttliche Fluch ankündigt, die sich im Endgeschicke beider offenbaren werden. Während die, welche Gottes Segen von sich stiessen, ausgerottet werden, erfüllt sich an den Gottgesegneten ihrer ganzen Inhaltsfülle nach die den Patriarchen gegebene Verheissung.

[23] Mit Jahawâh thut der Mann feste Schritte
Und sein Weg gefällt Ihm.

[24] **Wenn er fällt, wird er nicht hingestreckt,**
Denn Jahawâh stützet seine Hand.

Wörtlich lautet V. 23: von Jehova aus (nicht von J., wie *ὑπό a* beim Pass.) werden des Mannes Schritte gefestigt (כּוֹנָנוּ Pausalform von כּוֹנְנוּ, nicht כּוֹנֵן). Es ist hier der Biedermann gemeint, den der Ps. abbildet, wogegen in der Lehnstelle Spr. 20, 24 vgl. 16, 9 der Ged. in das allgemeinere „der Mensch denkt, Gott lenkt“ umgesetzt ist. Hupf. kehrt das Verh. beider Stellen um, weil גבר hier im Ps. eig. nicht passe, also von dort entlehnt sei. Aber a. u. St. ist גבר der Mann wie er sein soll (prägnant wie in anderer Bez. Iob 38, 3). Gesetzt dass ein solcher, dess Wege d. i. Lebensgange Gott mit Wohlgefallen zugewandt ist, fallen sollte, sei es ein Fall aus Missgeschick oder aus Verfehlung oder beides zugleich (*lapsus infortunii* u. *lapsus officii*, wie die Alten unterscheiden) — er wird nicht der Länge nach hingestreckt, sondern Jehova stützt seine Hand, so dass er sich wieder aufrichten, wieder emporschwingen kann.

[25] **Noch hab ich, ein Knabe erst, dann alt geworden,**
Einen Gerechten nicht verlassen gesehen
Und seinen Samen um Brot bettelnd.
[26] **Immerfort zeigt er sich mild und leiht dar,**
Und sein Same ist zum Segen.

Bakius macht hier auf eine feine theologische Regel aufmerksam: *promissiones corporales intelligendae sunt cum exceptione crucis et castigationis.* Zeitweilige Verlassenheit und Verarmung stellt der Ps. nicht in Abrede, er ist ja ebendazu geschrieben, der Anfechtung zu begegnen, welche den Gottesfürchtigen aus den der göttlichen Gerechtigkeit scheinbar widerstreitenden Zuständen erwächst; er thut dies, indem er dem Transitorischen das schliesslich Bleibende entgegenhält, freilich ohne von einer endgültigen entscheidenden jenseitigen Ausgleichung zu wissen, und insofern seiner Aufgabe nur genügend, wenn er in das bereits in Koheleth tagende Licht des N. T. gestellt wird.

[27] **Sag ab dem Bösen und thue Gutes**
Und wohne auf ewig.
[28] **Denn Jahawâh liebet das Recht**
Und wird nicht verlassen seine Trauten.

Der Kreislauf der Ermahnungen und Verheissungen ist hier wieder bei V. 3 angelangt. Der Imper. וּשְׁכֹן ist s. v. a. so wirst du auf ewig sicher und friedlich wohnen (102, 29); das Verheissene wird geboten, weil es Gegenstand des Strebens sein soll.

In Ewigkeit werden sie behütet,
Aber der Frevler Same wird ausgerottet.

[29] **Die Gerechten werden das Land ererben**
Und auf immer darauf wohnen.

Es ist nicht nöthig anzunehmen, dass zu Anfang dieser ע-Str. עֹשֵׂי טוֹב (Ew.) ausgefallen sei, oder im Hinblick auf LXX A: *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται, ἄνομοι* (B *ἄμωμοι*) *δὲ ἐκδιωχθήσονται* und Symm. *ἄνομοι ἐξαρθήσονται* עַוָּלִים לְעוֹלָם נִשְׁמָדוּ zu lesen (עַוָּלִים, denn עֲרִילִים Buben und עָרִיצִים Hitzigs sind für *ἄνομοι* zu speciell). Ist der Text zu ändern, so empfiehlt sich am meisten die Aenderungsweise Hupfelds (wie schon Venema's):

ולא־יעזב את־חסידיו לעולם
עולים נשמדו

aber ich kann de Wette's auch von Stier getheiltes Bedenken nicht los werden, dass עַוָּל (עֲוִיל) kein Psalmwort ist. Und es bedarf der Aenderung gar nicht, die ohnedem nur einen tautologischen Satz zuwegebringt. Das ע von לעולם ist der akrostichische Buchstabe.

[30] **Pflichttreuer Mund kündet Weisheit**
Und Solches Zunge spricht Rechtes.
[31] **Seines Gottes Gesetz ist in seinem Herzen,**
Nicht wanken seine Schritte.

Ein dem הָגָה (wie etwa *meditari* in *sylvestrem tenui Musam meditaris avena*) entsprechendes V. hat die deutsche Sprache nicht; wie אָמַר die Bedd. des Denkens und Sagens, so vereinigt es in sich die Bedd. des Erkundens und Kündens oder: des Sinnens und des sinnenden Vortrags. Die letzte Zeile ist in diesem Zus. wohl nicht verheissend von Festigkeit äusserlichen, sondern charakterisirend von Festigkeit sittlichen Bestandes gemeint. Sein Wandel hat eine feste innere Norm, denn die Thora ist ihm nicht blos ein äusserlicher Gegenstand des Wissens, eine zwingende Vorschrift; sie ist in seinem Herzen und, weil die Thora seines Gottes, den er liebt, als mit seinem eignen Willen geeinter Trieb seines Handelns. Das Prädikat תִּמְעַד zu dem plur. Subj. wie 18, 35, 73, 2 Chethib.

[32] **Zu schaden dem Gerechten lauert der Frevler**
Und trachtet ihn zu tödten.
[33] **Jahawâh übergibt ihn nicht in seine Hand**
Und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird.

Der Herr als *ἀνακρίνων* wird, wie 1 Cor. 4., dem *ἀνακρίνειν* der Menschen oder menschlicher *ἡμέρα* entgegengesetzt. Wenn Menschen über den Gerechten zu Gericht sitzen, so verurtheilt ihn doch Gott der oberste Richter nicht, sondern spricht ihn frei (vgl. dagegen 109, 7). *Si condemnamur a mundo*, rief Tertullian seinen verfolgten Mitchristen zu, *absolvimur a Deo*.

[34] **Kühn blick auf Jahawâh und wahre seinen Weg,**
So wird er dich erhöhen zu Landes Besitznahme,
An der Frevler Ausrottung wirst du dich weiden.

Das Glaubensauge hoffend auf Jehova gerichtet wandele seinen Weg, ohne dich durch der Welt Verfolgung und Verurtheilung abbringen zu lassen, so wird er dich endlich aus aller Trübsal erhöhen und dich das Land in Besitz nehmen lassen (לָרֶשֶׁת *ut possidas et possideas*), als dessen alleinige Herren sich die nun ausgerotteten Frevler gebahrten.

[35] **Rohherzigen Frevler hab ich gesehn**
Und er ergoss sich wie ein heimischer Baum üppigen Laubes.
[36] **Da ging man vorüber und sieh er war nicht mehr,**
Und ich suchte ihn und er war nicht mehr vorhanden.

Mit רָשָׁע ist עָרִיץ (n. d. F. צַדִּיק) adj. verbunden: einen schreckeneinflössenden, tyrannischen Frevler. Das Part. 35ᵇ bildet einen Satz für sich: *et se diffundens* scil. *erat.* אֶזְרָח ist ein Baum, der nicht erst irgend wohin verpflanzt, sondern auf heimischem Boden erwachsen und also um so tiefer gewurzelt und üppiger belaubt ist. וַיַּעֲבֹר könnte auch bed.: da schwand er hin (Hupf. u. A.), aber da עָבַר von einem Baume nicht recht passend ist, so übers. ich lieber mit Lth.: man ging vorüber Ges. §. 137, 3. LXX Syr. u. A. conformirend: da ging ich vorüber. Witzig Bakius: „es währte mit ihm so lang man eine Gasse möchte ab- und niedergehen, da war der grüne Roland verdorret“.

[37] **Schau den Redlichen an und beobachte den Geraden,**
Dass Zukunft hat der Mann des Friedens.
[38] **Aber die Abtrünnigen werden vertilgt zusammt,**
Der Frevler Zukunft wird ausgerottet.

Man könnte תָּם auch neutrisch für תֹּם und יָשָׁר für יֹשֶׁר fassen, aber der Gegens. zur vorigen Str. ist obiger Uebers. der meisten Neuern günstiger, שְׁמֹר wie z. B. 1 S. 1, 12. Mit כִּי wird das eingeführt, worauf zu merken aufgefordert wird. Der Friedensmann hat ein ganz anderes Geschick als der hader- und verfolgungssüchtige Frevler. Er hat אַחֲרִית eine heilwärtige Zukunft als Frucht seiner Friedensliebe Spr. 23, 18. 24, 14. 20. Die Frevler aber werden durch gänzliche Vertilgung der Zukunft beraubt, die sie sich vorspiegelten. Ihr gegenwärtiges und ihr gehofftes zukünftiges Glück ist mit Einem Male dahin.

[39] **Und theilhaft des Heils macht Gerechte Jahawâh,**
Der ihre Veste in Bedrängniss-Zeit.

[40] **Es hilft ihnen Jahawâh und befreit sie,**
Er befreit sie von den Frevlern
Und schafft ihnen Heil, denn sie traun in ihn.

Das Heil der Gerechten kommt von Jehova, es ist also geeigenschaftet gemäss seinem Ursprung: gewiss, vollkommen, ewig bleibend. מָעוּזָּם (Schreibung wie 2 S. 22, 33) ist Appos. Die *futt. conv.* V. 40 sind *aoristi gnomici.* Die Anadiplosis: er befreit sie, ja er befreit sie gibt einen kräftigen Schluss.

PSALM XXXVIII.

An Ps. 37 schliesst sich wegen seines der ת-Str. dieses Ps. ähnlichen Schlusses der Bussps. 38. Der Anfang ist wie Ps. 6. Nehmen wir die Ehebruchssünde Davids als Anlass (vgl. bes. 2 S. 12, 14), so bilden 6. 38. 51. 32 eine chronologische Reihe. David ist geistig und leiblich verstört von Gottes Zorn, verlassen von seinen Freunden und als auf immer Verworfener angesehen von seinen Feinden. Das göttliche Zornfeuer brennt in ihm wie Fieberbrand und die göttliche Entzogenheit lagert auf ihm wie Finsterniss. Aber er betet sich durch dieses Feuer und diese Finsterniss zu lichter Glaubenszuversicht hindurch. Der Ps., obwohl der Erguss so hoch und tief gehender Empfindungen, ist doch ebenmässig und sinnig angelegt. Er besteht aus drei Sinngruppen, die in 4 (V. 2—9) + 3 (V. 10—15) + 4 (V. 10—23) Tetrastiche zerfallen. Sinnig ist die Anbringung der Gottesnamen. Das erste Wort der 1. Gruppe ist ה׳, das erste Wort der 2. אֲדֹנָי, in der 3. wechseln ה׳ und אֲדֹנָי zu zweien Malen. Mit Ps. 70 hat der Ps. das überschriftliche לְהַזְכִּיר gemein. Auf diese Hazkir-Ps. scheint neben den Hodu und Halleluja der Chronist 1 Chr. 16, 4 zu deuten. Es ist viell. nicht in blos symbolischem, sondern in eigentlich liturgischem Sinne gemeint. Bei Darbringung von Speisopfern מְנָחוֹת wurde ein Theil des Speisopfers, näml. ein Handgriff des eingeölten Mehls und der ganze Weihrauch, auf dem Altar verbrannt; dieser Theil hiess אַזְכָּרָה *ἀνάμνησις*, weil der aufsteigende Duft den Eigner des Opfers in Erinnerung bei Gott zu bringen bezweckte[1]. Bei Darbringung dieses Gedächtnisstheils

[1]) Es ist aber nicht nöthig, אַזְכָּרָה vom *Hi.* abzuleiten, es ist wie אַשְׁמֹרָה vom *Kal* gebildet und bed. Memorial; was von der Mincha auf den Altar kommt, steigt für den Geber als ein faktisches Memento (Gedenke mein) zu Jehova auf. Das *Hi.* הִזְכִּיר im liturgischen Sinne ist Denomin.: die oder als Azcara darbringen.

der Mincha gebetet zu werden ist der Ps. bestimmt[1]. LXX fügt *περὶ (τοῦ) σαββάτου*, wohl s. v. a. לַשַּׁבָּת, hinzu. Wir übers. also: *Ein Psalm, von David, zur Darbringung der Ascârah.*

David beginnt, wie Ps. 6., mit der Bitte um Wandelung seines Strafleidens in Züchtigungsleiden, welches nicht von Zorn, sondern von Liebe ausgeht, und begründet diese Bitte aus der Grösse seiner Seelennoth, die ihn auch leiblich zerrüttet hat:

[2] Jahawâh, nicht in deinem Grimme ahnde mich
Und in deiner Zornglut züchtige mich.
[3] Denn deine Pfeile haben sich gesenkt in mich,
Und niedergesunken ist auf mich deine Hand.

[4] Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn,
Nichts Heiles an meinen Gebeinen vor meiner Sünde.
[5] Denn meine Verschuldungen sind über mein Haupt gegangen,
Wie eine schwere Last sind sie zu schwer mir.

[6] Es stinken, eitern meine Schwäre
Von wegen meiner Thorheit.
[7] Ich krümme mich, bin gebückt gar sehr,
Den ganzen Tag schleich ich trauerschwarz dahin.

[8] Denn meine Lenden sind voll von Entzündetem
Und nichts Gesundes ist an meinem Fleische.
[9] Ich bin erstarrt und zermalmt gar sehr,
Heule vor Gestöhn meines Herzens.

Vortrefflich erklärt Bakius V. 2: *corripe sane per legem, castiga per crucem, millies promerui, negare non possum, sed castiga, quaeso, me ex amore ut pater, non ex furore et fervore, ut judex; ne punias justitiae rigore, sed misericordiae dulcore.* Die Negation ist zu 2^b zu wiederholen, wie 1, 5. 9, 19. In der den Ruf nach Erbarmen begründenden Beschreibung ist נִחֲתוּ nicht *Pi.* wie 18, 35., sondern *Ni. se demittere*, von dem gleich folgenden *Kal* נָחַת *demissum esse* (√ נח unter Vermittlung von נָחַת, s. Hupf.). קֶצֶף ist der Zorn als Schäumen, חֵמָה als Glühen; חִצִּים (bei Homer *κῆλα*) Gottes Zornpfeile d. i. Zornblitze sind seine Zorngerichte und יָד wie 32, 4. 39, 11

[1]) Der gewöhnliche Wochentagsps. wurden zur Zeit des mit dem Morgen-Thamid verbundenen Weinopfers (נֶסֶךְ) gesungen; zwei Priester, die rechts und links vom Cymbelschläger standen, stiessen bei den neun Absätzen (פרקים), in denen er von den Leviten gesungen wurde, in die Trompeten (חצצרות) und das Volk fiel anbetend nieder *Thamid* VII, 3. Aber von diesem Brauch zur Zeit des zweiten Tempels (und auch da viell. erst seit der hasmonäischen Zeit, wie wenigstens Grätz annimmt) lässt sich kein sicherer Schluss auf das vorexil. Ritual ziehen.

Gottes Zornhand, welche sich in den Zorngerichten zu fühlen gibt, weshalb תִּנְחַת als *fut. consec.* angeknüpft werden konnte. In V. 4 heisst der Zorn זַעַם als Aufbrausen. Die Sünde ist Ursache der Zornerfahrung und der Zorn Ursache der körperlichen Zerrüttung; die Sünde als Erregung des Zorns äussert sich immer auch am Leibe als Todesmacht. In 5ª ist die Sünde mit ersäufenden Wassern verglichen, wie 5ᵇ mit einer niederdrückenden Last; יִכְבְּדוּ מִמֶּנִּי sie sind schwerer als ich d. i. als meine Tragkraft. In V. 6 erscheint sie als schleichendes inneres Gift, welches alle Säfte verdirbt und in חַבּוּרֹת Geschwüren (sonst: Kerbe, Striemen Jes. 1, 6) ausbricht, welche הִבְאִישׁוּ üblen Geruch verbreiten und נָמַקּוּ sich in Eiterfluss auflösen; die Sünde, die das wirkt, heisst אִוֶּלֶת, weil des Menschen Sünde, wie sich zuletzt herausstellt, immer Verderben seiner selbst ist. So tief an Seele und Leib erkrankt, muss er sich aufs äusserste krümmen und beugen; נַעֲוָה von krampfhafter Zusammenziehung des Körpers Jes. 21, 3., שַׁחֹתִי von gebeugter Haltung, הִלָּךְ (wie שַׁח 35, 14) von langsamem schlotterigem schleifendem Gange. Mit כִּי V. 8 hebt die Begründung der Bitte zum dritten Male an. Seine כְּסָלִים d. i. innern Lendenmuskeln, die sonst feistesten Theile (s. Knobel zu Lev. 3, 4), sind voll נִקְלֶה Gebranntem d. i. Brandigem. Es ist also als ob der Brand von dem Mittelpunkte leiblicher Kraft aus sich über den ganzen Körper verbreiten wollte; der Zorn Gottes wühlt in diesem wie in der Seele. Indem so alle Lebensgeister weichen, ist schon fast Leblosigkeit eingetreten; פוּג ist das eig. Wort von Leichenkälte und Leichenstarre, das *Ni.* bed. in diesen Zustand versetzt sein, נִדְכָּא geht insofern noch darüber hinaus, als es nicht blos ein Ersterben von innen heraus, sondern ein Zermalmtwerden, eine Auflösung und gleichsam Atomisirung von aussen ausdrückt. Mit Unrecht erneuert Olsh. einen früheren Vorschlag Hitzigs, statt מִנַּהֲמַת לִבִּי zu lesen (לְבִיא) מִנַּהֲמַת לְבִי, was fast lächerlich lautet. Der Textausdruck ist ganz sachverhaltsgemäss. Das Geschrei des Mundes ist nur die laute Aeusserung des im Herzen tosenden Schmerzes, des unaufhörlichen tiefinneren Stöhnens.

Nachdem David so sein äusserstes Leiden vor Gott ausgeschüttet und kenntlich gezeichnet, fährt er nun etwas beruhigter fort; es ist die Ruhe der Ermattung, aber auch der von fern sich zeigenden Rettung. Wie die erste Strophengruppe mit ה, so beginnt diese zweite mit אֲדֹנָי:

[10] O HErr, dir offenbar ist all mein Sehnen,
Und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen.

[11] **Mein Herz pulst fiebernd, verlassen hat mich meine Kraft,**
Und das Licht meiner Augen, auch dieser, ist mir geschwunden.

[12] **Meine Lieben und Freunde weitab von meiner Plage stehn sie,**
[Und meine Verwandten fernweg stehn sie]
[13] **Und Schlingen legten mir die nach meiner Seele trachten,**
Und die nach meinem Unglück streben reden eitel Unfall,
Und Tücken immerfort sagen sie heraus.

[14] **Ich aber bin wie ein Tauber, als hört' ich nicht,**
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.
[15] **Ich bin worden wie ein Mann, der ausser Stande zu hören,**
Und in dess Munde keine Widerrede.

Er schreit laut, aber nicht als ob er Gott erst mit seinem Leiden bekannt machen müsste; der Allwissende hat alles Begehren, welches ihm das Leiden erpresst, unmittelbar vor sich (לְנֶגֶד wie 18, 25), auch sein leiseres Seufzen ist seiner Kenntniss nicht entzogen. Der Leidende sagt das nicht sowohl, um sich damit zu trösten, als um Gottes Erbarmen rege zu machen. Darum fährt er auch fort, das Jammerbild seines Zustandes zu beschreiben: sein Herz ist in heftiger Rotationsbewegung (Psychol. S. 208); סְחַרְחַר *Pealal* nach Ges. §. 55, 3 *circumvolvi* oder auch nur *vehementer palpitare.* Die Kraft, deren Centrum das Herz ist (40, 13), hat ihn verlassen und das Licht seiner Augen — auch das ist nicht bei ihm d. h. ist ihm durch Weinen, Wachen, Fiebern verloren gegangen. Es ist indess nicht einmal nöthig, גַּם הֵם *per attract.* für הוּא zu nehmen (s. 37, 16); es lässt sich auch übers.: das Licht meiner Augen, auch dieser (*etiam horum* Ges. §. 121, 3), ist nicht bei mir, und dies ist das Einfachere und entspricht der Accentuation. Die ihn lieben und ihm befreundet sind, haben sich weitweg von seiner Zornplage (נֶגַע *plaga divinitus inflicta*) gestellt, um ihn, den Gottgeschlagenen, nur von ferne im Gesichte zu behalten Gen. 21, 16. Dt. 32, 52. Die Worte וּקְרוֹבַי מֵרָחֹק עָמָדוּ, die in den durchaus tetrastichischen Ps. ein Pentastich bringen, sind zu streichen, viell. eine Glosse oder eine Variante: מִנֶּגֶד = מֵרָחֹק 2 K. 2, 7. Und seine Feinde suchen seinen Fall und seine Hülflosigkeit zu benutzen, um ihm vollends den Todesstoss zu geben. Das *fut. consec.* וַיְנַקְשׁוּ (mit zwiefachem Ausfall des Dages) von dem, was sie infolge seiner Lage unternommen. Inhalt ihrer Reden ist הַוּוֹת absoluter Sturz, und zu diesem Zwecke ist es מִרְמוֹת Trug auf Trug, Tücke auf Tücke, was sie unaufhörlich mit Herz und Mund aushecken. Er muss im Bewusstsein seiner Schuld verstummen und an aller Selbsthülfe verzagend seine Sache Gott an-

heimstellen. Schuldgefühl und Resignation verschliessen ihm den Mund, so dass er die falschen Anschuldigungen seiner Feinde nicht widerlegen kann und mag; er hat keine תּוֹכָחוֹת Gegenbeweise zur Rechtfertigung seiner selbst. Man übers. nicht mit Hupf.: „wie ein Stummer nicht öffnet seinen Mund"; כְּ ist durchaus nur Präp., nicht Conjunction, und gerade hier liegen in V. 14. 15 dafür die augenscheinlichen Beweise [1].

Mit V. 16 beginnt die dritte Strophengruppe, ausgehend von zuversichtlicher Hoffnung, endend in gläubige Bitte, ohne aber bis zur Vergegenwärtigung der Rettung als einer bereits vorhandenen sich zu erheben:

16 Denn auf dich, Jahawâh, harr' ich,
Du wirst antworten, o HErr mein Gott.
17 Denn ich denke: mögen sie sich nicht mein freuen,
Bei meines Fusses Wanken über mich stolziren.

18 Denn ich bin fertig zum Hinfall
Und meine Bekümmerniss steht vor mir immer.
19 Denn meine Schuld muss ich bekennen,
Bangen ob meiner Sünde.

20 Meine Feinde aber sind lebensfrisch, sind zahlreich,
Und viel sind meine lügnerischen Hasser.
21 Und vergeltend Böses um Gutes
Feinden sie mich an um mein Verfolgen des Guten.

22 Verlass mich nicht, Jahawâh mein Gott,
Bleib nicht fern von mir.
23 Eile mir zu Hülfe,
O HErr, der du mein Heil bist!

Die in V. 16 sich aussprechende Glaubenszuversicht gründet sich V. 17 auf die Gewissheit, dass Gott des Leidenden Feinde nicht über ihn triumphiren lassen und in ihrer Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit bestärken wird. Er kann nicht geschehen lassen, was sein Inneres (אָמַרְתִּי) nicht allein zu seiner eignen, sondern zu Gottes

---

[1]) Alle von Hupf. 2, 327 nachträglich für den conjunctionellen Gebrauch des כְּ beigebrachten Beweisstellen 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 sind nichtig. Nur כְּמוֹ (كما) kann conjunctionell gebraucht werden, aber כְּ (كَ) ist immer Präp. Jedoch ist es deshalb nicht nothwendig, den angeschlossenen Verbalsatz immer als elliptischen Relativsatz (صفة) zu fassen, was sich z. B. bei לא אשמע 38, 14 von selbst verbietet; es kann auch Umstandssatz (حال) sein, wie z. B. Sur. 62, 5 *instar asini portat libros* entw. „jedweden Esels, der Bücher trägt" oder „des Esels (der sich darstellt) indem er Bücher trägt" erklärt werden kann.

Ehre, die hier mit jener zusammenfällt, perhorrescirt und bittend abzuwehren (פֶּן [1]) alle Ursache hat, denn er ist nahe daran, dass sein Fuss wanke d. i. dass sein Leiden in Untergang umschlage, er ist נָכוֹן לְצֶלַע gerichtet zum Hinfallen (35, 15), er hat schon ganz die Richtung dazu, er wird, wenn Gott nicht gnädig eingreift, sicher stürzen. In sich selbst hat er keinen Halt, es fehlt ihm alle innere Freudigkeit, das Gefühl seiner Verschuldung lässt es nicht dazu kommen. Und während er im Bewusstsein seiner Schuld und wohlverdienten Strafe krank bis zum Tode ist, sind seine Feinde lebensfrisch, zahlreich. Im Hinblick auf 35, 19. 69, 5 liegt es sehr nahe, חַיִּים in חִנָּם zu verwandeln (Houbig. Hitz. Köst. Hupf. Ew. Olsh.). Aber schon LXX las חיים; sie übers. *οἱ δὲ ἐχθροί μου ζῶσι καὶ κεκραταίωνται ὑπὲρ ἐμέ*, letzteres falsch, da עָצַם als Parallelwort von רַב nicht gewaltig s. an Macht, sondern an Zahl bed. In der That ist die LA חיים nicht so unpassend als man vorgibt. David betrachtet sich laut V. 9 mehr als einen Todten denn einen Lebenden, seine Feinde aber sind חַיִּים *viventes* oder vielmehr *valentes*, *vigentes*, denn diese prägnante Bed. hat das V. häufig und kann auch das Adj. haben. Wir dürfen also annehmen, dass חַיִּים (statt des hier unpassenden חַיַּי) erstes Präd. und עָצֵמוּ zweites Präd. ist: meine Feinde sind lebenskräftig, (an Zahl) gewaltig. Es wäre aber auch möglich, חיים als appositionelles Complement des Präd. zu fassen: und meine Feinde sind gewaltig im Zustande der Lebenslust, denn das ist die grammatische Stellung des V. 21 folgenden מְשַׁלְּמֵי. Statt רְדוֹפַי (Ges. §. 61 Anm. 2) heisst das Keri רֹדְפַי *rod^efi* (mit Metheg wegen der Stellung in *antepen.*) oder רָדְפַי *rod°fi* lesen, wie 26, 2 צָרְפָה o schmelze statt צְרוֹפָה, vgl. die Futurform Jes. 18, 4. Das Chethib ist zulässig, das vorletzte Wort hat öfter Pausalform, wenn das letzte einsylbig ist Dt. 32, 37 oder den Ton auf *penultima* hat Jos. 3, 9 (Ges., Lehrgeb. S. 178). Bei dem „Verfolgen des Guten“

---

[1]) Hupf. übers. so als ob הִגְדִּילוּ nicht mehr unter dem Regimen des פן stünde. Es gibt aber folgende Constructionsweisen des פן, wenn ein mehrgliederiger Satz darauf folgt: 1) *fut. et perf.*, letzteres mit dem Tone des *perf. consec.* z. B. Ex. 34, 15 f. oder ohne denselben z. B. 28, 1 (s. daselbst); 2) *fut. et fut.* wie 2, 12. Jer. 51, 46. Diese Constr. vernothwendigt sich da, wo der Subjektsbegriff oder ein Nebenbegriff des Satzes hervorgehoben werden soll z. B. Dt. 20, 6. Und in diesem Falle kann auch auf פן 3) *fut. et perf.* ohne *Waw convertens* folgen, wie hier, da bekanntermassen selbst das *fut. conv.* diese Auflösung und selbst die Weglassung des *Waw* zulässt, in welchem Falle das *fut.* sich freilich auch imperfektisch fassen lässt. Einmal folgt auf פן sogar 4) *fut. et fut. consec.*, nämlich 2 K. 2, 16.

denkt David bes. an das im Verhältniss zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigte. Er schliesst V. 22f. mit Seufzern um Hülfe. Es kommt nicht zur Lichtung der Zornfinsterniss und Verklärung des Zornfeuers. Die *fides supplex* wandelt sich nicht in *fides triumphans.* Aber wie Kainsbusse und Davidsbusse sich unterscheiden, zeigen die letzten Worte: „Herr mein Heil"; die wahre Busse hat den Glauben in sich, sie verzweifelt an sich selbst, aber nicht an Gott.

Es wiederholt sich an diesem Ps. eine Eigenthümlichkeit der alttest. Busspsalmen, dass nämlich der Beter nicht allein über Zerknirschung seiner Seele und seines Leibes, sondern auch über äussere Feinde zu klagen hat, die als seine Verkläger auftreten und seine Sünde zum Anlass nehmen, ihm den Untergang zu bereiten. Dies kommt daher, dass der alttest. Gläubige, dessen Sündenerkenntniss noch nicht so vergeistlicht und vertieft ist, wie die neutest., fast immer an der öffentlich gewordenen sündlichen That zur Besinnung kommt. Die Feinde, die ihm dann den Untergang bereiten wollen, sind die Werkzeuge des Satans (vgl. V. 21 יִשְׂטְנוּנִי), welcher, wie dem neutest. Gläubigen auch ohne äussere Feinde fühlbar wird, den Tod des Sünders will, während Gott sein Leben.

PSALM XXXIX.

Einen Stummen, der seinen Mund nicht aufthut, nennt sich David 38, 14.; dieses resignirende Verstummen sagt er mit denselben Worten auch 39, 3 von sich aus — ein gemeinsames hervorstechendes Merkmal der zwei Ps., welches zur Paarung beider berechtigte. Es gibt aber einen andern Ps., welchem Ps. 39 noch durchgreifender verwandt ist, nämlich Ps. 62, welcher mit Ps. 4 gleichen zeitgeschichtlichen Hintergrund hat; der S. ist in seiner Würde bedroht von solchen, die aus falschen Freunden seine offnen Feinde geworden sind und im Genusse unrechtmässiger Macht und Güter schwelgen. Aus seiner eignen Erfahrung, inmitten welcher er sein Heil und seine Ehre Gott befiehlt, leitet er allgemeine Ermahnungen ab, dass Vertrauen auf Reichthum täuscht und dass die Macht allein Gottes des Vergelters ist — zwei Lehren, für welche der Ausgang der absalomischen Sache ein gewaltiges Beispiel war. So Ps. 62 und ähnlich auch Ps. 39. Beide Ps. tragen neben dem Namen Davids den Namen Jeduthun an der Stirn; beide sprechen

die Nichtigkeit alles Menschlichen in denselben Worten aus, beide gefallen sich vor anderen Ps. im Gebrauche des versichernden glaubensfesten אַךְ, beide haben zweimal סלה, beide berühren sich mit dem B. Iob, beider Form ist aber so geschliffen, krystallhell und klassisch, dass die Kritik nicht befugt ist, sich mit Ew. zu diesem Psalmenpaare einen eignen von David verschiedenen Dichter zu schaffen. Dass der Redactor nicht Ps. 62 auf 39 folgen liess, erklärt sich daraus, dass 62 ein Elohimps. ist, der nicht hier mitten unter Jehovaps. stehen durfte.

Dem überschriftlichen לַמְנַצֵּחַ ist hier לִידִיתוּן beigefügt. Diese Namensform findet sich auch 77, 1. 1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17., überall mit dem Keri יְדוּתוּן, welches die nach Analogie von זְבוּלוּן mundrechtere Form substituirt; *ûth* ist neben *ith* die gewöhnlichere abstraktive Nominalendung, יְדוּת und יְדִית wechseln wie שְׁבוּת und שְׁבִית, חָפְשׁוּת und חָפְשִׁית. Es ist der Name eines der 3 Sangmeister Davids, der dritte neben Asaph und Heman heisst 1 Chr. 16, 41 f. 25, 1 ff. 2 Chr. 5, 12. 35, 15 Jeduthun, ohne Zweifel Eine Person mit dem, welcher 1 Chr. c. 15 אֵיתָן heisst, ein Name, der seit der Anstellung in Gibeon 1 Chr. c. 16 sich in ידותון verwandelt. So wird also לידותון neben למנצח Name des מנצח selbst d. i. desjenigen sein, dem das Lied zur musikalischen Einübung übergeben worden. Dagegen spricht nicht, dass wir statt לידיתון in zwei Psalmüberschriften 62, 1. 77, 1 עַל־יד' lesen, was Ges. u. A. zu der wunderlichen Vermuthung veranlasst hat, Jeduthun sei der Name eines Instrumentes oder einer Tonweise. Mit ל wird Jeduthun als derjenige bez., dem das Lied zum Einüben übergeben, und mit על als derj., dem die Einübung desselben aufgegeben wird.

In seinem Baue hat der Ps. das Eigenthümliche, dass er aus 4 grösseren Str. besteht, die mit 3 Tristichen durchflochten sind.

In V. 2—4 erzählt der S., dass er sich vorgenommen habe, beim Glücke des Gottlosen das eigne Leiden schweigsam zu tragen, dass er aber bei überhandnehmendem Schmerze unwillkürlich sein Schweigen durch laute Klage brechen musste:

[2] Ich sprach: „Wahren will ich meine Wege,
Mich nicht zu versündigen mit meiner Zunge;
Wahren will ich meinem Munde einen Zaum,
So lange noch der Frevler vor mir.“
[3] Ich verstummte still ergeben,
Begab mich schweigsam des Glückes,
Doch mein Schmerz ward ungestüm.

[4] Heiss ward mein Herz in meinem Innern,
Bei meinem Sinnen lohte Feuer,
Ich redete mit meiner Zunge.

Mit אָמַרְתִּי erzählt er einen Entschluss, den er gefasst hatte. Der Entschluss folgt in Cohortativen. Er wollte seine Wege d. i. seine Sinnes- und Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange wahren, dass er sich nicht mit seiner Zunge versündige, näml. durch murrende Klagen über das eigne Missgeschick beim Anblick des Glückes des Gottlosen. Er wollte wahren d. i. unabänderlich anliegen lassen seinem Munde einen Zaum (*capistrum*), so lange er den Gottlosen, statt dass man seinen schnellen Untergang erwarten sollte, in der Fülle seiner Kraft bestehen und freveln sähe. Da verstummte er denn דוּמִיָּה in Stille d. h. wie 62, 2 vgl. Thren. 3, 26 in resignirender Ergebung, er schwieg מִטּוֹב weg vom Glücke d. i. des Glückes, das er den Gottlosen geniessen sah, sich begebend, statt darüber mit Gott rechtend, aber das selbstauferlegte Schweigen steigerte den zurückgedrängten Schmerz, dieser ward נֶעְכָּר aufgeregt und aufgerüttelt und also um so heftiger (עָכַר *turbare aquam*, hier vom Schmerze, der aufgerührt in Aufruhr geräth). Infolge der zurückgehaltenen Klage ward die innere Glut um so intensiver (Jer. 20, 9) und „bei meinem Sinnen entbrannte ein Feuer“ d. h. die sich aneinander reibenden Gedanken und Affekte erzeugten ein loderndes Feuer, näml. ausbrechenden Unmuths, „ich redete mit meiner Zunge“, unvermögend, meinen Schmerz länger zu verschliessen. Was nun folgt, ist nicht das vom S. in solchem Zustand Geredete. Vielmehr wendet er sich von seinem als unausführbar erwiesenen Vorsatz hinweg an Gott selbst mit der Bitte, dass Er ihn stille Ergebung lehren möge.

Er bittet Gott V. 5—7., ihm die Vergänglichkeit des irdischen Lebens klar vor Augen zu stellen, denn ist das Leben nur einige Spannen lang, so währt auch sein Leiden und das Glück des Gottlosen nur kurze Zeit:

[5] Thue kund mir, Jahawâh, mein Ende,
Und meiner Tage Maass wie klein es,
Dass ich erkenne, wie vergänglich ich bin.
[6] Hast du doch handbreitenlang gemacht meine Tage
Und meine Zeitdauer ist wie Nichts vor dir.
Nur eitel Hauch ist jeder Mensch, wie fest er steht.
(Forte)

[7] Nur ein Schemen wandelt der Mann einher,
Nur um Hauch machen sie Lärm,
Er häuft auf und weiss nicht, wer's einsammelt.

Man erinnert sich bei V. 5 an die ähnliche Bitte 90, 12. Der Zus. ist aber hier ein anderer. Lebendiges Bewusstsein der Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens erbittet sich der S., um sich damit gegen die Anwandelungen unzufriedenen Murrens über die Vertheilung des Glücks und Unglücks zu wappnen. Er bittet, dass ihm Gott sein Ende d. i. sein Lebensende, welches zugleich sein Leidensende, zu erkennen gebe, und seiner Tage Maass, was es um dies sei (מַה *interr. extenuantis* wie 8, 5), damit er sich seiner Vergänglichkeit recht bewusst werde. Hupf. corrigirt nach 89, 48 מֶה־חָלֶד אָנִי *quantilli sim aevi*, weil חָדֵל nicht „vergänglich" bed. könne. Aber warum denn nicht? חָדֵל ist was aufhört, also ein Ende hat; was aber ein Ende hat, ist endlich und vergänglich. Mit Kimchi חָדֵל in dieser Bed. für *denom.* von חֶדֶל Vergänglichkeit zu halten wäre ein unnöthiger Umweg. מה *quam* beim Adj. wie 8, 2. 31, 20. 36, 8. 66, 3. 133, 1. Mit הִן (dem üblichen Exponenten der logischen *propositio minor* Lev. 10, 18. 25, 20) wird die vorausgeg. Bitte begründet. Gott hat ja die Tage eines Menschen טְפָחוֹת zu Handbreiten gemacht d. i. ihnen nur die kurze Ausdehnung einiger Handbreiten (vgl. יָמִים einige Tage z. B. Jes. 65, 20) zugemessen, die menschliche Zeitdauer (s. über חֶלֶד 17, 14) ist vor Gott dem Ewigen wie ein verschwindendes Nichts, nichts als (אַךְ) eitel Nichtigkeit (vgl. 45, 14 eitel Pracht, viell. auch Jes. 4, 5 über eitel Herrlichkeit) ist jedweder Mensch נִצָּב festgestellt, feststehend d. i. obschon er feststeht *quantumcunque stabilitus*, das Part. gehört, genau genommen, als Bez. des Zustandes zu der im Nominalsatz liegenden logischen Copula (er ist es im Zustande, trotz des Zustandes des Feststehens). Hier steigert sich die Musik zu Tönen bittrer Klage, und der Gesang fährt V. 7 in dems. Thema fort. צֶלֶם von צֵל bed. den Schattenriss; das בְּ ist wie 35, 2 *Beth essentiae:* er wandelt einher nur bestehend in einem Schemen ohne wahre Realität. Nur הֶבֶל hauchweise, aus windigen Beweggründen und mit windigem Erfolge machen sie Lärm (*fut. energicum* nach Ges. §. 75 Anm. 4), und der so ruhelos und geräuschvoll sich abmüht weiss nicht einmal, wer das einscheuern wird, was er wie Garbenbündel aufhäuft.

In der 3. Strophengruppe bekennt der S., dass bei dieser Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen Gott seine eigne Hoffnung sei, und bittet, aufs neue stille Ergebung gelobend, dass ihn Gott von aller Sündenschuld, welche der Grund seiner Leidenszucht, befreien und den Gottlosen nicht zum Gespötte werden lassen möge:

[8] Und nun worauf soll ich hoffen, HErr!
Mein Harren, dir gilt es.
[9] Allen meinen Uebertretungen entreiss mich,
Zum Schimpf des Thoren setz mich nicht!
[10] Ich verstumme, thue nicht auf meinen Mund,
Denn du bist Urheber.
[11] Nimm hinweg von mir deine Plage,
Vor der Befehdung deiner Hand muss ich vergehn.
[12] Wenn du Verschuldung ahndend züchtigst einen Mann,
So zernichtest du, wie Mottenfrass, seinen Liebreiz —
Nur ein Hauch sind alle Menschen.
(Forte)

Mit וְעַתָּה beginnt gew. ein entscheidender Wendepunkt der Rede: und nun d. i. bei solcher Nichtigkeit des leiden- und unruhvollen Lebens, was soll ich da hoffen *quid sperem* (s. über das Perf. zu 11, 3). Die Antwort der selbstaufgeworfenen Frage lautet, dass Jehova seines Harrens Gegenstand und Ziel ist. Es konnte befremden, dass der S. die Kürze des menschlichen Lebens sich Beruhigungs- und Trostgrund sein lassen will. Hier haben wir die Erklärung. Obgleich eines jenseitigen seligen Lebens nicht ausdrücklich vergewissert ergreift sein Glaube mitten im Sterben Jehova als den Lebendigen und den Gott der Lebendigen. Das ist eben, wie auch Hgst. hier bemerkt, das Heroische des alttest. Glaubens, dass er mitten in den Räthseln des Diesseits und angesichts des in finstre Nacht sich verlierenden Jenseits sich unbedingt Gotte in die Arme wirft. Weil aber die Sünde die Wurzel alles Uebels, bittet der S. 9[a] vor allem, dass Gott seine Person allen den Uebertretungen entnehme, durch die er sein Leiden sattsam verwirkt hat, und weil er, in die Folgen seiner Sünde dahingegeben, nicht allein zu seiner, sondern auch zu Gottes Unehre ein Gespött der Ungläubigen (s. über נָבָל 14, 1) werden würde, bittet er 9[b], dass Gott es dahin nicht kommen lasse. Uebrigens ist er stumm und still, denn Gott ist Urheber, näml. seines Leidens (עָשָׂה so absolut wie 22, 32. 37, 5. 52, 11., dort von Hinausführung der Erlösung, hier von Herbeiführung, Bewirkung, Verhängung des Leidens). Ohne seinen Blick auf das Glück der Gottlosen abschweifen zu lassen, erkennt er in seinen Leiden Gottes Hand und weiss, dass er nichts Besseres verdient hat. Aber zu bitten, dass Gott Gnade für Recht ergehen lasse, ist ihm verstattet. נֶגַע nennt er sein Leiden wie 38, 12 als Schlag (Treff) göttlichen Zorns, תִּגְרַת יָדְךָ als Hader in welchen Gottes Hand mit ihm gerathen, mit אֲנִי setzt er der allmächtigen Strafhand Gottes sich, den Ohnmächtigen, entgegen, welchem, wenn es so fortgeht,

der Untergang gewiss ist. In dem Tristich bringt er das was er erfährt auf einen allgemeinen Erfahrungssatz: in Ahndungen ob Verschuldung züchtigst du einen Mann (*perf. conditionale*), da machst du zerschmelzen, zerfallen (וַתֶּמֶס *fut. apoc. Hi.* nach Ges. §. 75 Anm. 15), wie die Motte (Hos. 5, 12), sein Begehrtes, Liebenswürdiges, Anmuthiges d. i. seine Schöne, so dass diese verfällt, wie ein mottenfrässiges Kleid verlumpt. So gar nichts ist es um alle Menschen. Sie sind sündig und nichtig. Es ist der Gedanke 6[c], der sich hier kehrversartig wiederholt. Die Musik fällt hier ein, wie dort.

In der Schlussstrophe erneuert der S. die Bitte um Leidenslinderung, sie aus der Kürze der irdischen Pilgrimschaft begründend:

> [13] **O höre mein Gebet, Jahawâh,**
> **Und auf mein Schreien horche,**
> **Zu meinen Zähren schweige nicht,**
> **Denn ein Gast bin ich bei dir,**
> **Ein Beisass, wie alle meine Väter.**
> [14] **Blicke von mir weg, dass ich mich erheitre,**
> **Ehe ich hinfahre und nicht mehr bin.**

Das dringliche שמעה ist nach den besten Autoritäten שָׁמְעָה zu vocalisiren und lautet so noch pathetischer[1]. Als Erhörungsgrund macht David in Worten, die wir auch 1 Chr. 29, 15 kurz vor seinem Tode aus seinem Munde vernehmen, die Bestandlosigkeit und Bedingtheit seines diesseitigen Verhältnisses zu Jehova geltend. גֵּר ist der Fremdling, welcher zeitweise nur vermöge Gastrechts sich wo aufhält, und תּוֹשָׁב der Beisass, der als Schutzverwandter (nicht als Bürger oder Vollbürger) auf dem Grund und Boden eines Andern wohnt und auf dessen Duldung angewiesen ist. Die Erde ist Gottes; was vom h. Lande gilt (Lev. 25, 23), gilt von der ganzen Erde; der Mensch hat kein Recht auf sie, er bleibt da so lange Gott es ihm vergönnt. Bei כְּכָל־אֲבוֹתָי hat David wohl die Patriarchen (Gen. 47, 9 vgl. 23, 4) im Sinne. Israel hat zwar dermalen ein festes Wohnland, aber doch nur als Gabe Jehova's und der Einzelne nur während seines nur spannenlangen Lebens. So möge denn Jehova

[1]) Es ist die mit Recht von Heidenheim aufgenommene LA Abulwalids, Efodi's, Mosche ha-Nakdans. Das *Kamez chatuf* ist euphonisch, wie in לְקֳחָה Gen. 2, 23 und in manchen andern in unsern Ausg. verwischten Beispielen, s. Abulwalid ס חרקמה p. 198., wo auch מִצָּרֳי־ (mit *Dag. euph.* und *Kamez chatuf euph.*) = מִטְּהָרוֹ 89, 45 unter diesen Beispielen aufgeführt ist. Ew. in der neuesten Ausg. seines Lehrb. §. 228[b] Anm. bez. diese allerdings nur noch vereinzelt vorkommende Punktationsweise mit Recht als Ueberbleibsel einer früheren Masorethenschule.

— betet David — seinen Zornblick von ihm wegwenden (הָשַׁע *imper. apoc. Hi.* für הָשְׁעֵה, so lautend wie von שְׁעַע vgl. Jes. 6, 10[1]), damit er aufglänze, sich aufheitere oder entwölke, ehe er hinfährt und es zu spät ist, vgl. zu „blicke von mir weg“ Iob 7, 19. 14, 6.; zu אַבְלִיגָה Iob 10, 20. 9, 27.; zu בְּטֶרֶם אֵלֵךְ Iob 10, 21; zu וְאֵינֶנִּי 7, 8. 21. Der Schluss des Ps. klingt also vielfach im B. Iob wieder. Das B. Iob ist mit demselben Räthsel beschäftigt, mit welchem der Ps. Aber es thut in Lösung desselben einen Schritt vorwärts. David weiss Sünde und Leiden, Zorn und Leiden nicht auseinanderzudenken, das B. Iob dagegen denkt Leiden und Liebe zusammen und hat in der Wahrheit, dass denen die Gott lieben auch das Leiden, selbst wenn es zum Tode wäre, zum Besten dienen muss, eine befriedigendere Lösung. Indess ist der Fortbestand des Liebesverhältnisses Jehova's zu den Seinen jenseit des Todes im B. Iob nur eine Schlussfolgerung des Glaubens, und dass diese auch Davids Glaube faktisch gezogen hat, sehen wir daraus, dass der greise König lebenssatt und also ohne Todesfurcht von hinnen geschieden ist 1 Chr. 29, 28.

PSALM XL.

Auf Ps. 39 folgt Ps. 40., weil die Dankesworte, mit denen er beginnt, wie das Echo der Bittworte jenes sind. Chronologisch ist die Anordnung nicht, denn Ps. 40 versetzt uns in die saulische Verfolgungszeit zurück. Er gehört, wenn er davidisch ist — eine Frage, die sich nur mit Hinzunahme von Ps. 69 (s. daselbst) entscheiden lässt — in die Reihe der zwischen Gibea Sauls und Ziklag entstandenen. Mit den Rückweisungen auf die Thora, an denen die Ps. der saulischen Zeit reich sind, stimmt die Erwähnung der Buchrolle V. 8., ausserdem der gelobte Lobpreis Jehova's בְּקָהָל V. 10 f. vgl. 22, 26. 35, 18., zahlreicher als die Haare des Hauptes V. 13 vgl. 69, 5., der Wunsch יִצְּרוּנִי V. 12 vgl. 25, 21., das höhnende הֶאָח הֶאָח V. 16 vgl. 35, 21. 25 und manches Andere, s. darüber meinen Comm. zum Hebräerbrief S. 457. Die zweite Hälfte ist in Ps. 70 verselbstständigt. Sie ist weit fähiger einen selbstständigen Ps. zu

---

[1]) Jedoch ist bei dieser Fassung nicht sowohl die Form, welche neben הֶרֶף und הַעַל (*ascendere fac*) nicht wohl anders lauten konnte und auch von רָעָה und תָּעָה ebenso lauten würde, als vielmehr das *Hi.* auffällig (weshalb Hupf. שְׁעַה lesen will), und viell. hat Abulwalid Recht, wenn er nach Jes. 6, 10 *connive* (*oculos*) erklärt, wofür auch die Oxytonirung des Wortes spricht.

bilden als die erste, welche nur in die Vergangenheit zurückblickt und ebendeshalb auch ohne Bitte ist.

Ueber die Kunstform des Ps. war ich lange im Dunkeln. Die eher nach Gebets- als Liedweise langen Zeilen, welche mit unverhältnissmässig kürzeren wechseln, haben etwas Sonderbares, aber eben für diesen Ps. Charakteristisches. Gesellt man zu diesen langathmigen Zeilen noch einige gleichfalls mehr oder weniger indicirte andere, so lässt sich der Ps. leicht in 7 sechszeilige Str. zerlegen. Dass er strophisch ist, lässt der Name מִזְמוֹר voraussetzen.

David, den wir, obwohl nicht ohne Bedenken, als Verf. gelten lassen, befindet sich zur Zeit in einer Lage, in welcher er einerseits Geretteter, andererseits noch Gefährdeter ist. In solcher Lage hat der Lobpreis billig den Vortritt. Dank ist der Weg zur Bitte.

[2] Harrend harrt' ich Jahawâh's,
Da neigt' er mir und hörte meinen Hülfruf.
[3] Und zog empor mich aus Verderbens-Grube, aus Schlamm des Sumpfes
Und stellt' auf Felsen meine Füsse, festigte meine Schritte.
[4] Und gab in meinen Mund ein neues Lied, Lob unserm Gotte.
Es sehens viele und fürchten und vertraun auf Jahawâh.

Seine gläubige Hoffnung auf Jehova hat ihn nicht getäuscht, er ist errettet und kann nun wieder ein neues Danklied singen, ein vertrauenstärkendes Beispiel für Andere. קַוֹּה קִוִּיתִי ich harrte beharrlich; 'ה ist nicht Voc., wie 39, 8., sondern Acc., wie 25, 5. 130, 5. Zu וַיֵּט ist אָזְנוֹ hinzuzudenken 17, 6. 31, 3. בּוֹר שָׁאוֹן ist nicht eine Grube tobenden Wassers (Hgst.) — denn wilde Wasser in einer Grube sind undenkbar — sondern eine Grube des Unterganges (Jer. 25, 31. 46, 17) oder genauer des Einsturzes, in welcher man von nachfallenden Steinen oder Erdstürzen erschlagen zu werden in Gefahr ist (vgl. zu 35, 8). Ein anderes Bild: Schlamm des Moores (יָוֵן nur hier u. 69, 3) d. i. Wasser, in deren Schlammboden man nicht fussen kann. Von da stellte Jehova seine Füsse auf einen Felsen, festigte seine Schritte d. i. entnahm ihn der Gefahr, die ihn umschloss, und gab ihm festen Grund unter seinen Füssen. Der Fels steht der Grube entgegen, die festen Schritte dem Moraste. Diese Rettung ward neuer Stoff des Dankes (vgl. 33, 3), ward in Davids Munde „Lobpreis unserm Gotte", denn die Rettung des erwählten Königs ist That des Gottes Israels zum Besten seines erwählten Volkes. Die Futt. V. 4 lassen auch imperfektische Fassung zu, sind aber in dieser Häufung ohne Zweifel präsentisch gedacht.

[5] Heil dem Manne, welcher setzt Jahawâh zu seiner Zuversicht
Und nicht sich wendet zu Uebermüthigen und Lügenbolden.

[6] **Viel hast gemacht du, Jahawâh mein Gott, deine Wunder und Gedanken für uns,**
Nichts ist dir zu vergleichen;
Verkündigen und ausreden möcht' ich sie,
Doch sie sind unaufzählbar.

Selig preist er den Mann, der sein Vertrauen auf Jehova setzt, den Gott, der schon durch zahllose Wunderbeweise sich an Israel verherrlicht hat. Nachklang dieses אַשְׁרֵי ist Jer. 17, 7. Wie davidisch es lautet, zeigt 52, 9 (vgl. 91, 9). Absichtlich heisst es nicht הָאִישׁ, sondern הַגֶּבֶר, welches besser den Mann als zum Selbstvertrauen versuchten bez. רְהָבִים von רָהָב (nicht von רַהַב) sind die Ungestümen, die in ihrem Uebermuth alles niederwerfen, שָׂטֵי כָזָב Abweichende (שׂוּט = שָׂטָה vgl. 101, 3) zur Lüge solche, die ihre Pläne auf Schleichwegen durchzusetzen suchen; möglich aber auch, dass שׂטי in sich geschlossenen Sinnes und כזב *gen. qualit.* wie אָוֶן 59, 6 ist: lügenhafte Abtrünnige (Hupf.). Wie vertrauenswerth Jehova ist, sagt V. 6. נִפְלָאוֹת sind verwirklichte Gottesgedanken und מַחְשְׁבוֹת sich verwirklichende, wie Jer. 51, 29. Jes. 55, 8 f. Sein auf Israel gerichtetes Thun war von je eine sich verwirklichende und offenbarende Fülle von Wunderthaten und Heilsentwürfen — es gibt nicht עֲרֹךְ אֵלֶיךָ eine Möglichkeit des Vergleichs mit dir, *οὐκ ἔστι* (Ges. §. 142, 2) *ἰσοῦν τί σοι*, עֲרֹךְ wie 89, 7. Jes. 40, 18., sie sind zu gewaltig (עָצַם von gewaltiger Summe wie 69, 5. 139, 17 vgl. Jer. 5, 6), als dass man sie hererzählen könnte. In dems. Sinne fassen Ros. Stier Hupf. auch אין ערך אליך es ist nicht möglich sie dir darzulegen, aber אליך, welches nicht „vor dir" bed., ist bei dieser Auffassung störend. Ebendeshalb verbinden wir אַגִּידָה וַאֲדַבֵּרָה lieber mit dem Folgenden, wozu es nach Iob 19, 18. 16, 6. 30, 26. Ps. 139, 8 virtueller Vordersatz ist, als nach den Acc. mit dem Vorhergehenden: sonst würd' ich (wie 51, 18. 55, 13) sie verkünden und ausreden, obschon auch unsere Erklärung des אין ערך אליך das nicht schlechthin ausschliesst, denn der D. dieses Ps. liebt Zwischensätze.

[7] **Schlacht- und Mehlopfer begehrst du nicht,**
Ohren hast du mir gegraben,
Ganz- und Sündopfer verlangst du nicht.
[8] **Da sprach ich: „Sieh, ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebnen.**
[9] **Zu thun deinen Willen, mein Gott, begehr' ich,**
Und dein Gesetz ist in meinem Innern."

Die Gedankenverknüpfung ist klar: gross und viel sind deine Gnadenerweise, wie soll ich dir dafür danken? Auf diese Frage

gibt der Psalmist 1) eine negative Antwort: Gott mag keine äusseren Opfer. Die Opfer werden *a*) zwiefach benannt von Seiten ihres Materials: זֶבַח Thieropfer und מִנְחָה Mehlopfer [1] (mit Einschluss des נֶסֶךְ Weinopfers, welches die unveräusserliche Beigabe der begleitenden Mincha ist); *b*) zwiefach benannt von Seiten ihres Zweckes, wonach sie entweder, wie hauptsächlich עוֹלָה, Zuwendung des göttlichen Wohlgefallens, oder, wie hauptsächlich חַטָּאת (hier in gewählterem Ausdruck חֲטָאָה), Abwendung des göttlichen Missfallens vermitteln. Dass זֶבַח u. עוֹלָה voranstehen, hat darin noch seinen bes. Grund, dass זֶבַח speziell die Schelamim-Opfer bez. und dem Bereiche dieser das eig. Dankopfer, näml. das Thoda-Schelamim-Opfer, angehört, und dass עוֹלָה als das Opfer der Anbetung προσευχή, welche immer auch allumfassende Danksagung εὐχαριστία ist, neben den Schelamim dem Dankenden am nächsten liegt. Wenn von Gott gesagt wird, dass er solche blutige und unblutige dingliche Opfer nicht möge und verlange, so ist so wenig als Jer. 7, 22 vgl. Am. 5, 21 ff. gemeint, dass die Opferthora nicht göttlichen Ursprungs sei, wohl aber dass der wahre wesentliche Gotteswille nicht auf solche Opfer gehe. Zwischen diesen parallelen Aussagen 7[a] und 7[c] steht אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי. Bei dieser Stellung liegt es nahe, mit Ros. Ges. de W. Stier zu erklären: die Ohren durchbohrtest du mir = dies prägtest du mir offenbarend ein, diesen Aufschluss gabst du mir. Aber dagegen: *a*) dass sich dann nach Analogie der RA גָּלָה אֹזֶן, הֵעִיר אֹזֶן, פָּתַח אֹזֶן statt אָזְנַיִם vielmehr אֹזֶן erwarten liesse, da der innere Sinn, an welchem die äusserlichen Sinneswerkzeuge mit ihren Funktionen ihren Einheitsgrund (nach arab. Anschauung die ihnen resonanzbodenartig untergespannte Membrane) haben, gew. singularisch bez. wird; *b*) dass כָּרָה sonst (s. jedoch zu 22, 17) nicht durchgraben, sondern graben bed.; *c*) dass חָפַצְתָּ, כָּרִיתָ, שָׁאָלְתָּ durch Gleichheit des Tempus syntaktisch auf gleiche Linie gestellt sind. So wird also eben mit jenem אזנים כרית לי 2) die positive Antwort beginnen, und dafür spricht die Grundstelle 1 S. 15, 22: „Hat Jehova Gefallen an Ganz- und Schlachtopfern wie daran, dass man gehorche der Stimme Jehova's? Siehe Gehorchen ist besser als Schlachtopfer, Aufmerken besser als Widderfett“! Die Aussage Davids, welche in Perfekten nicht allein auf den im Allgemeinen, sondern auf den ihm insbes. kundgeworde-

---

[1]) Hupf. versteht darunter die zum „Friedensopfer gehörige Zugabe von Kuchen“, also die לחמי תודה Lev. 7, 12—15., aber gerade diese Thoda-Schelamim-Kuchen sind keine מנחה und heissen auch nicht so; es kam nichts davon auf den Altar, obwohl auch Kn. diese irrige Meinung hegt.

nen Willen Gottes zurückblickt, ist der Wiederhall dieser Aussage Samuels, mit welchem dem Königthum Sauls das Todesurtheil gesprochen und also dem künftigen Königthum Davids der Weg gottgefälligen Bestandes vorgezeichnet ward. Demgemäss ist der Sinn der Worte Davids: Gott will nicht äussere Opfer, sondern Gehorsam; Ohren hat er ihm gegraben d. i. den Gehörsinn angebildet, die Fähigkeit zu hören verliehen und eben damit die Weisung zu gehorchen gegeben.[1] Die Erklärung nach Ex. 21, 6. Dt. 15, 17: du hast mich dir לְעֶבֶד עוֹלָם angeeignet wäre auch nicht unzusammenhangsgemäss, wird aber schon dadurch ausgeschlossen, dass es nicht אֹזֶן, sondern אָזְנַיִם heisst. Das folgende אָז אָמַרְתִּי leitet nun den Ausdruck des Gehorsams ein, mit welchem er sich Gotte zum Dienste gestellt hat, als er inne ward, was Gottes Wille an ihm sei (Hofm.). Darauf hin, dass Gehorsam und nicht Opfer ihm als Gottes Wille und Forderung kund geworden, hat er gesprochen: „siehe ich komme mit der Rolle des Buchs des über mich geschriebnen.“ Das בְּ ist wie 66, 13 das der Begleitung, die Buchrolle ist die auf Thierhaut geschriebene zusammengerollte Thora, spez. das Deuteronomion, welches nach dem Königsgesetz Dt. 17, 14—20 das unzertrennliche Vademecum des Königs Israels sein soll, und עַל bez., wie 2 K. 22, 13., das Obj. des Inhalts, denn, wie Hofm. richtig bemerkt (richtiger als Hupf., welcher כתב על geradezu „schreibend auferlegen“ erklärt), כָּתַב עַל־פ׳ bed. *γράφειν περί τινος* und es kommt auf die Beschaffenheit des Inhalts an, ob das Geschriebene von seinem Gegenstande als Aussage über ihn oder als Anforderung an ihn handelt. Weil Jehova vor allem Gehorsam gegen seinen Willen fordert, kommt David mit der schriftlichen Urkunde dieses Willens, der Thora, die ihm, dem Menschen und insbes. dem König, das rechte Verhalten vorschreibt. So dem Gotte der Offenbarung sich darstellend kann er von sich V. 9 sagen, dass williger Gehorsam gegen Gottes Gesetz seine Freude ist, wie er denn das geschriebene Gesetz sich auch ins Herz geschrieben weiss. Die Eingeweide מֵעִים (von מֵעַ oder, wie der im A. T. nicht vorkommende Absolutivus jüdisch ausgesprochen wird, מְעָיִם von מְעֵי wie מַיִם von מֵי) erscheinen sonst, wie das seiner urspr. Bed. nach syn. רַחֲמִים, vorzugsweise als Sitz des Mitleids, aber auch der

[1]) Aug' und Ohren — singt P. Cassel in seinem Reminiscere 1858 — sind für grosse Dinge angeboren; Gottes ew'ge Worte Gehn ins Herz durch ihre enge Pforte. Das lautet ähnlicher, als der von Graul verglichene Spruch des tamulischen Kural, Uebers. S. 63 Nr. 418.: Ein Ohr, das nicht durch Hören gehöhlt ward, hat, wenn auch hörend, Nichthörens-Art.

Angst und des Schmerzes, nur hier, um den stärksten Ausdruck der Innerlichkeit zu gewinnen, als Ort geistigen Besitzes, wohl aber mit dem Nebenbegriff liebender Aufnahme und Bewahrung (vgl. syr. *som b'gau m'ajo* ins Herz schliessen = lieben). Dass die Thora auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, deutet schon das die Thora verinnerlichende Deuter. an Dt. 6, 6 vgl. Spr. 3, 3. 7, 3. Diese Verinnerlichung der Thora in dem bisher gottentfremdeten Volke ist nach Jer. 31, 33 das Charakteristische des N. B. Aber auch im A. T. gibt es in der Masse Israels einen Kern wahren Israels, welches heisst עַם תּוֹרָתִי בְלִבָּם Jes. 51, 7 und auch schon im A. T. ist der Gerechte derjenige אֲשֶׁר תּוֹרַת אֱלֹהָיו בְּלִבּוֹ 37, 31. Als einen solchen stellt sich David auf dem Wege zum Throne Jehoven dar. Er hat die Thora nicht blos bei sich, sondern in sich.

[10] Ich brachte Freudenkunde von Gerechtigkeit in grosser Gemeinde,
Siehe meine Lippen hemmt' ich nicht;
Jahawâh, du weissest es!
[11] Deine Gerechtigkeit verhehlt ich nicht in meinem Herzen drinnen,
Deine Treue und dein Heil sprach ich aus,
Nicht verheimlichte ich deine Gnad' und Wahrheit grosser Gemeinde.

Von הִנֵּה bis מֵעָי reicht die durch אָז אָמַרְתִּי eingeführte Selbstdarstellung vor Jehova, also schliesst sich בִּשַּׂרְתִּי an אמרתי[1] und das mitten unter Perf. stehende אֶכְלָא gewinnt Imperfektbed. Es ist alles Rückblick. Er hat das Evangelium von Jehova's rächender und rechtfertigender, strenger und gnädiger Gerechtigkeit dem ganzen Israel verkündigt und kann sich auf Sein Allwissen berufen (Jer. 15, 15), dass er seinen bekennenden Lippen weder aus Menschenfurcht, noch aus Scham und Trägheit Einhalt that. Er hat Jehova's erfahrene Gerechtigkeit nicht wie ein todtes unfruchtbares Wissen tief und verborgen im Herzen schlummern lassen. Das neue Lied, das Jehova ihm in den Mund gab, hat er auch wirklich gesungen. Die Ps. der saulischen Verfolgungszeit zeigen, dass seine Gnaden-

---

[1]) Es ist wohl zu weit gegangen, wenn ich Hebräerbr. S. 458 f. die Selbstdarbringung dem Thieropfer und das Dankbekenntniss der Mincha entsprechen lasse. Auch ist es nicht nöthig, sich als Motivirung von V. 10 f. ein dem אזנים כרית לי entsprechendes פה פתחת לי zu denken. Offne Ohren hat ihm Gott verliehen, um seinen Willen zu hören und zu befolgen. Dieser Wille aber geht auf Gehorsam und Dankbarkeit. Bei jener Parallele schwebte mir vor, dass nach einer alttest. Lieblingsvorstellung die Gedanken Zweige und die Worte Blüthen und Früchte sind, welche, im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben, durch Mund und Lippen hervorsprossen und hervorreifen, aber das Bekenntniss der Lippen aus der Fülle des Herzens, welches Hos. 14, 3 LXX als Fruchtopfer erscheint, tritt dort nach dem Grundtext an die Stelle des Farrenopfers.

erfahrungen ganz Israel zugut zu lautem Bekenntniss geworden sind. Er hat das empfangene Pfund nicht ins Schweisstuch gewickelt, nicht in die Erde vergraben. Bis hieher die erste Hälfte des Liedes.

Er bedarf aber auch jetzt noch des göttlichen Erbarmens und hofft, dass es ihm nicht entstehe, denn er fühlt sich übermannt von dem durch seine Leiden geweckten Gefühl seiner zahllosen Sünden:

[12] Du, Jahawâh, wirst nicht hemmen gegen mich dein Erbarmen,
Deine Gnade und deine Wahrheit werden immerfort mich schirmen.
[13] Denn umringt haben mich Uebel ohne Zahl,
Erfasst haben mich meine Sünden und das Sehn ist mir vergangen,
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Herz hat mich verlassen.

Die beiden כָּלָא V. 10 und hier stehen in correlatem Verh.: er hemmte seine Lippen nicht, so wird Jehova nicht sein Erbarmen hemmen. מִמֶּנִּי so dass es sich nicht gegen ihn regte; Dank für empfangene Gnadenbeweise wird von Gott mit weiteren Gnadenbeweisen erwiedert. Ebenso einander correlat sind Gnade und Wahrheit V. 11 und hier: er hofft beständig unter dem Schirm der Gnade und Wahrheit zu stehen, die er dankbar vor ganz Israel verkündigt hat, unter dem Schirm des liebreichen Wohlmeinens Gottes und seiner die Verheissungen bewährenden Wahrheit. Mit כִּי V. 13 begründet er die Bitte aus seinem dringenden Bedürfniss. רָעוֹת sind die Uebel, welche als Prüfungs- oder als Züchtigungsleiden auch über den Gerechten kommen 34, 20. אָפְפוּ עָלַי sie haben mich allseits umringt, stärker als אֲפָפוּנִי 18, 5. Seine Missethaten haben ihn gepackt (Spr. 5, 22), indem sie sich in Leidensverhältnisse verwandelt haben. Er kann nicht sehen, seine Sehkraft ist geschwunden, sein Augenlicht ist fast erloschen, Ausdruck wie 1 S. 3, 2. 4, 15. 1 K. 14, 4. Sein Herz d. i. die Kraft des Lebenszusammenhaltens hat ihn verlassen 38, 11. Dieses Gefühl des Sündenelends ist der Herkunft des Ps. aus der saulischen Zeit nicht entgegen, s. zu 31, 11.

In solchen Leiden, die, je länger sie andauern, ihn desto mehr vor sich selber als Sünder enthüllen, fleht er um schleunige Hülfe:

[14] Geneige, Jahawâh, mich zu retten;
Jahawâh, zu meiner Hülfe eile!
[15] Erblassen und erröthen zusammt mögen die meine Seele suchen, sie hinzuraffen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen.
[16] Verstört mögen werden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen mir: Ei da, ei da!

Der Hülfruf V. 14 ähnlich wie 22, 20 (38, 23). Zu מְבַקְשֵׁי נַפְשִׁי tritt, wie eine glossatorische Erläuterung aussehend, לִסְפּוֹתָהּ *ad*

abripiendam eam (mit dagessirtem פּ, nicht, wie Ges. *thes.* p. 1235 angibt, aspirirtem). Die folg. Futt. sind alle optativisch gemeint. יָשֹׁמּוּ von שָׁמֵם erstarren, hier vor Schrecken und Bestürzung. עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם nicht: so dass Schande ihr עֵקֶב (s. 19, 12) ist, sondern da עַל־עֵקֶב (wie עֵקֶב Jes. 5, 23., arab. عقيبَ infolge) *in mercedem* = *propter* bed.: zum Lohn, von wegen ihrer Schandbarkeit, vgl. aus derselben Zeit 109, 29. 35, 4. 26. הֶאָח הֶאָח ist, wie in Ps. 35., Ausruf sarkastischer Freude.

Dem Frommen dagegen möge — so wünscht er — seine Rettung zur Freude in Gott gereichen:

[17] Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen,
Immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahawâh“ die da lieben dein Heil.
[18] Bin ich gleich elend und dürftig,
Der Allherr wird für mich sorgen.
Meine Hülfe und mein Befreier bist du!
Mein Gott, zögere nicht!

Zu V. 17 vgl. 35, 27 — eine sachliche, wörtliche, syntaktische Uebereinstimmung, welche Gleichheit des Verf. und der Zeitlage bekundet; die Gebetsged. prägen sich zu verschiedenen Zeiten in versch. Formen. Invoraus an der Wirklichkeit des Gewünschten sich ergötzend kommt der Verf. mit וַאֲנִי auf seinen jetzt hülflosen Zustand zurück. Zwar — so ist das וְ für uns umzudenken — ist er עָנִי וְאֶבְיוֹן (wie 109, 22. 86, 1 vgl. 25, 16), aber der Waltende wird für ihn sorgen, *Dominus providebit*, יַחֲשָׁב in dem Sinn, in welchem V. 6 der מחשבות d. i. Heilsgedanken Gottes gedacht wurde (vgl. den anderen, nordpalästinischen Ausdruck Jon. 1, 6). Ein Seufzer nach baldiger Hülfe (אַל־תְּאַחַר in Daniels Munde Dan. 9, 19) schliesst diese zweite Hälfte des Ps. Die erste ist ganz und gar Dank, die zweite ganz und gar Bitte. David thut nach der Anweisung 50, 23.

Der Hebräerbrief 10, 5—9 fasst V. 7—9 dieses Ps. in Anschluss an LXX als Worte des in die Welt eintretenden Christus. Dass diese Auffassung des Ps. typisch vermittelt ist, unterliegt gerade hier im Hinblick auf die 2. Hälfte des Ps. keinem Zweifel. Worte Davids des Gesalbten, aber erst auf dem Wege zum Throne Befindlichen, sind vom h. Geiste, dem Geiste der Weissagung, so gestaltet, dass sie zugleich wie Worte des durch Leiden zur Herrlichkeit gehenden anderen David lauten, dessen Selbstopfer die Endschaft der Thieropfer und dessen Person und Werk Kern und Stern der Gesetzesrolle ist.

PSALM XLI.

Auf einen Ps. mit אַשְׁרֵי folgt ein Ps., der mit אַשְׁרֵי beginnt, so dass zwei Ps. mit אַשְׁרֵי das mit אַשְׁרֵי beginnende erste Psalmbuch schliessen. Ps. 41 ist aus der absal. Verfolgungszeit. So wie der Jehovaps. 39 mit dem Elohimps. 62 ein aus dieser Zeit stammendes zusammengehöriges Paar bildet, so auch der Jehovaps. 41 mit dem Elohimps. 55. Diesen zwei Ps. ist das gemeinsam, dass die Klage über Feinde mit bes. Wehmuth bei einem treulosen Busenfreund verweilt. In Ps. 41 preist David den Segen aufrichtigen Mitleids mit Leidenden und schildert die Feindschaft und Falschheit, die er selbst in seiner Krankheit erfährt, bes. von einem nächststehenden bisherigen Freunde. Es ist dieselbe Person, über die er Ps. 55 klagt, dass sie ihm das tiefste Weh verursache. Dass dieser Treulose nur eine stehende ideale Figur in Ps. dieser Art sei (Hgst.) oder ein Collectivum (v. Lg.) ist dem Wortlaut und der Gestalt derselben entgegen; die Eine Person ist scharf gezeichnet und die zeitgeschichtliche individuelle Physiognomie dieser Ps. so ausgeprägt als möglich. In Ps. 55 wünscht sich der Verf. Taubenflügel, um fern von der Stadt sich ein sicheres Plätzchen in der Wüste suchen zu können, denn in der Stadt herrscht ein tückisches, gewaltthätiges, unheilvolles Treiben, und das Unwetter einer weitverzweigten Verschwörung, in die er selbst seinen innigstverbundenen Freund verwickelt sieht, bereitet sich vor. Wir brauchen zu dem, was uns im 2. B. Sam. erzählt wird, nur einige Züge aus den beiden Ps. zu ergänzen, so finden sie in der Entstehungszeit der Empörung Absaloms die befriedigendste Erklärung. Der treulose Freund ist jener Ahitôphel, dessen Rathschläge nach 2 S. 16, 23 bei David fast das Ansehen göttlicher Orakel hatten. Absalom mochte eine andauernde Krankheit seines Vaters benutzen, um die Rolle des sorgfältigen unparteiischen Richters zu spielen und das Herz der Männer Israels zu stehlen, Ahitôphel unterstützte ihn dabei und in vier Jahren seit Absaloms Wiederaussöhnung mit seinem Vater war man am Ziele. Diese vier Jahre waren für David gewiss eine Zeit steigender Besorgniss und Bekümmerniss, denn verborgen kann ihm nicht geblieben sein was man vorhatte, aber er besass weder Muth noch Kraft, das frevle Beginnen im Keime zu ersticken, die Liebe zu Absalom hielt ihn zurück, das Bewusstsein seiner ruchbar gewordenen Schand- und Blutthat benahm ihm die Freudigkeit energischen Einschreitens und das Bewusstsein der göttlichen Gerichte, die seiner Sünde folgen sollten, musste ihn bestimmen, ohne alles Selbstwirken den Ausgang der unter seinen Augen reifenden Verschwörung dem göttlichen Er-

barmen anheimzustellen. Von solchen Erwägungen aus verlieren Ps. 41 u. 55 das der Zeitgeschichte Davids fremde Aussehn und wir können auf ihrer davidischen Abfassung bestehen. Eine Bestätigung derselben ist der verwandte Inhalt von Ps. 28.

„Strophische Gliederung — sagt Olsh. mit Bez. auf unsern Ps. — lässt sich nicht erkennen.“ Aber umgekehrt: verkennen lässt sie sich nicht, wenn man vom rechten Theilungsprincipe ausgeht. Auf 2 siebenzeilige Str. folgen 2 sechszeilige.

Der Ps. beginnt mit Anpreisung des verheissungsreichen Geschickes des Mitleidigen:

[2] O wohl dem, der auf den Leidenden Acht hat,
Am Unglückstage wird ihn erledigen Jahawâh.
[3] Jahawâh wird ihn bewahren und lebend erhalten,
Dass er glücklich gepriesen wird im Lande,
Und mit nichten gibst du ihn in seiner Feinde Gier.
[4] Jahawâh wird ihn stützen auf dem Siechbett,
All sein Lager wendest du, wenn er erkrankt ist.

Ich habe דַּל „den Leidenden“ übers., weil es allgemeine Bez. des Armen (z. B. Ex. 30, 15), des Kranken und Schwächlichen (Gen. 41, 19), des Gemüthskranken (2 S. 13, 4) und überh. des äusserlich oder innerlich Wankenden und also Hinfälligen ist. Einem solchen theilnehmende Achtsamkeit, bedachtsame Rücksichtnahme zuwenden (הִשְׂכִּיל אֶל wie Neh. 8, 13 vgl. עַל Spr. 16, 20) hat grosse Verheissung. Der Midrasch versteht nicht unrichtig klüglich zarte Handreichung ohne Erniedrigung und Beschämung. Das V. חִיָּה, welches sonst auch wieder ins Leben rufen bed. (71, 20), hat hier in Verbindung mit verheissener Bewahrung, näml. vor dem Untergang, die Bed. der Lebenserhaltung oder Lebensfristung (wie 30, 4. 22, 30). Das *Pu.* אֻשַּׁר fasst man am sichersten (wie Jes. 9, 15., fraglich ob auch Spr. 3, 18) in der dem *Pi.* eignen declarativen Bed.: als glücklich ansehen und preisen; das Chethib יְאֻשַּׁר stellt das als selbstständige Verheissung hin, was das Keri וְאֻשַּׁר (wonach ich übers.) der vorausgegangenen als Folge anfügt. Hupf. hält das Wort so und so für lästig und überflüssig — wir fühlen anders. Der folgende Uebergang in die Gebetsanrede erklärt sich daraus, dass auch alles bisher Gesagte von betendem Aufblick zu Gott getragen ist. Die subj. Negation אַל verneint, wie 34, 6 u. ö., mit Gemüthsbewegung des Redenden; נָתַן בְּנֶפֶשׁ wie 27, 12. In 4[a] erscheint Jehova als Krankenwärter, welcher dem sich vom Siechbette (דְּוַי n. d. F. חֲתַת, חֲשַׁשׁ, מְעַט, die im Aram. den Segolat. קֶטֶל u. קְטֹל entsprechende Form) aufrichtenden Kranken den Kopf stützt (vgl. Hohesl. 2, 6), so dass es nahe liegt,

mit den jüd. Ausll. 4[b] vom Umbetten des Lagers zu verstehen, wie Mendelssohn übers.: er wendet ihm das Bett in seiner Krankheit um. Ich habe so übers., dass diese Auffassung der Worte möglich bleibt. Sie ist mir aber nicht wahrsch. Der Gebrauch von הָפַכְתָּ 30, 12 spricht für Wandelung des Zustandes. Auch כל begünstigt die Meinung des Auf- oder Umbettens nicht. Aber auch Olshausens Erkl.: sein ganzes Krankenlager wandelst du d. i. verwandelst du in ein Lager der sanftesten Ruhe ist verfehlt. Wozu dann „sein ganzes"? Es ist gemeint, dass Gott alles d. i. das jedesmalige Darniederliegen eines solchen, nämlich wenn er erkrankt ist, wandelt. Er wandelt es, indem er den Kranken gesund macht.

Gegen ihn, den Dichter, hat man sich in seiner Seelennoth ganz anders, als in so verheissungsreicher Weise, benommen:

[5] Ich, ich sprach: Jahawâh, sei lind mir,
O heil doch meine Seele, denn ich hab' an dir gesündigt.
[6] Meine Feinde sprachen mir Böses zu:
„Wann wird er sterben, dass es aus ist mit seinem Namen?!"
[7] Und wenn er besuchen kommt, redet er Trug,
Sein Herz sammelt Nichtswürdiges sich ein,
Er geht hinaus, sagt es weiter.

Die Anknüpfung dieser Str. erscheint nicht recht vermittelt, wenn man den Gegens. von אֲנִי אָמַרְתִּי und אוֹיְבַי יֹאמְרוּ nicht gehörig beachtet. Der S. selbst ist ein solcher דָּל, dem man mitfühlende schonende Theilnahme bezeigen sollte. Aber während er zu Gott Worte reumüthigen Flehens um Gnade und Hülfe spricht, sprechen seine Feinde zu ihm d. i. in Bezug auf ihn Böses, seiner Person den Tod, seinem Namen den Untergang anwünschend. רְפָאָה ist ausnahmsweise *Milra*, wohl nur aus rhythmischem (nicht phonetischem Ew. §. 228[c]) Grunde. לִי nicht von der Richtung der Rede, sondern ihres Inhaltes. וְאָבַד ist *perf. consec.* Aus der Zahl der Feinde wird V. 7 einer herausgehoben und sein heuchlerisch boshaftes Verhalten (רָאוֹת von Krankenbesuch wie 2 S. 13, 5 f. 2 K. 8, 29) beschrieben. Falsch ist es שָׁוְא יְדַבֵּר לִבּוֹ (etwa: er heuchelt Herzlichkeit) zu verbinden. Schon LXX Vulg. Trg. verbinden richtig: sein Herz sammelt .. Diese Verbindung fordert auch die Accentuation [1], welche überdies, wie Trg. u. Ausll. zeigen, von

[1]) Der erste Distinctivus ist אזלא לגרמיה über und neben לִרְאוֹת, der zweite grössere ist רביע über יְדַבֵּר mit vorausgehendem עלוי unter שָׁוְא. Auf dieses erste Kolon folgt ein zweites mit Athnach unter לוֹ mit vorausgehendem untergeordnetem רביע und dem Conjunctivus מרכא. Vgl. zu der Accentuation bis לִרְאוֹת V. 10[a], zugleich zu der Acc. von שָׁוְא יְדַבֵּר 96, 13., zu der Acc. bis לוֹ 18, 43[a]. 55, 11[a].

der Voraussetzung ausgeht, dass לִבּוֹ adverbialisch s. v. a. בְּלִבּוֹ sei. Aber warum soll לִבּוֹ nicht Subjektsbegriff sein? „Sein Herz sammelt“ ist Ausdruck der unter verstellter freundlicher Geberde versteckten Geschäftigkeit seines Innern.

In Str. 3 setzt sich die Beschreibung des Benehmens der Feinde, derer die es von je gewesen und die es treulos geworden, fort:

> [8] **Zusammt bezischeln mich all meine Hasser,**
> **Wider mich erdenken sie Schlimmes mir:**
> [9] **„Ein Bubenstreich haftet gussfest an ihm,**
> **Und einmal darniederliegend wird er nicht wieder aufstehn.“**
> [10] **Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute,**
> **Der mein Brot ass, hebt hoch wider mich die Ferse.**

Das *Hithpa.* הִתְלַחֵשׁ bed., wie 2 S. 12, 19., einander zuflüstern, zuraunen. Das feindliche Zischeln geht von Mund zu Mund. Ihr Denken geht gegen David und hat das für ihn Schlimmste zum Inhalt. Gegen sich selbst nachsichtig sind sie ihm gegenüber die unbarmherzigsten Sittenrichter. Sie brandmarken seine Sünde mit dem ärgsten Namen (vgl. Dt. 15, 9) und behaupten mit Selbstbefriedigung, dass sie ihm angegossen sei (richtig Hgst.) d. i. metallgussartig fest (Iob 41, 15 f.), wie angeschmiedet, anhange, so dass er sich nicht losmachen könne (vgl. דָּבַק בְּ 101, 3); er, der zur Strafe jetzt krank darniederliege, werde sicher erliegen oder viell. besser mit Ew. nach Saadia: woran (אֲשֶׁר accus.) er jetzt krank liegt, davon werde er nicht wieder aufstehn. Als ob ihm die Thür der Busse verschlossen sei und Gottes Verheissungstreue aufgehört habe! Selbst der Mann seines Friedens oder eig. seines Wohlverhältnisses, seiner Vertrautheit (אִישׁ שָׁלוֹם wie Ob. V. 7. Jer. 20, 10. 38, 22), an dem er mit vollstem Vertrauen gehangen, der sein Brot ass d. i. sein Tischgenosse war (vgl. 55, 15 „die wir zusammen süssen Umgang pflogen“), hat gross gemacht d. i. hoch emporgehoben wider ihn die Ferse, um ihn, weit ausholend, zu Boden zu treten. Die LXX übers. *ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν.* Viell. richtig; die Verbindung הִגְדִּיל עָקֵב mag daraus zu erklären sein, dass עָקֵב in dem Sinne von Fersenstoss, Fusstritt gefasst ist: einen grossen d. i. weit ausgeholten Fusstritt versetzen.

Nachdem nun David beschrieben, wie man sich gegen ihn, den an Seele und Leib Kranken, so lieblos, ja todfeindlich und so ganz und gar wider Gottes Willen und Verheissung verhält, bittet er Gott in Str. 4., ihm Macht über seine Feinde zu geben und sich zu ihm zu bekennen:

[11] Und du, Jahawâh, sei lind mir und richte mich empor,
So will ich vergelten ihnen.
[12] Daran erkenn' ich, dass du Gefallen hast an mir:
Dass nicht jubeln könne mein Feind über mich.
[13] Und mich in meiner Lauterkeit — mich hältst du aufrecht,
Und stellst fest mich hin vor dir auf ewig.

Er bittet, dass Gott ihn aufrichte, denn jetzt liegt er krank an Seele und Leib darnieder. Auf die Bitte folgt das *fut. paragog.* wie 39, 14 u. ö.: dass ich ihnen vergelten könne, oder: so will ich ihnen vergelten. Im Hinblick auf 7, 5 ergänzt Saadia טובות תחת רעות und Calov zieht den Schluss: *hinc constat, non Davidem, qui ipsi etiam Simei condonavit, sed Christum, cujus est vindicta, haec loqui.* Aber eins ist so verkehrt wie das andere. Es ist hier die Vergeltung gemeint, zu welcher David als legitimer König verpflichtet war und die er in Gottes Macht wirklich vollzog, indem er die absol. Empörung bewältigte und sich der Treulosigkeit und Niederträchtigkeit gegenüber behauptete. Statt בְּזֹאת יָדַעְתִּי sollte es eig. בְּזֹאת אֵדַע heissen (Gen. 42, 33. Ex. 7, 17. Num. 16, 28. Jos. 3, 10); das Perf. erklärt sich daraus, dass David, in die Zukunft versetzt, die Erfüllung des Erbetenen voraussetzt, ungef. s. v. a. *ex hoc cognoverim, te delectari me* (18, 20. 35, 27), *quod non exultare poterit* . . In dem zweiten כִּי explicirt sich בְּזֹאת, das gewünschte Bestätigungszeichen des göttlichen Wohlgefallens. In V. 13 steht וַאֲנִי בְּתֻמִּי als *nom. absol.* wie 35, 13., aber unter Einfluss des Ges. §. 121, 3 besprochenen Sprachgebrauchs, voraus. Es ist fortgesetzte Angabe dessen, was David verbürgt haben möchte, ohne dass aber das erste כִּי hier grammatisch zu ergänzen ist: dies dass Jehova ihn aufrecht hält (*sustentat* 63, 9) und dass Jehova ihn als seinen Erkornen der auf unbegrenzte Zukunft lautenden Verheissung gemäss vor sich hingestellt hat, so dass er das Augenmerk seines Wohlgefallens und seines Schutzes ist.

Der Herr erklärt Joh. 13, 18., dass in der That Judas Ischarioths Ps. 41, 10 (nach freier von LXX unabhängiger Uebers.:) ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ sich erfüllt, und Joh. 17, 12. Act. 1, 16 setzen im Allgem. voraus, dass That und Geschick des neutest. Verräthers in der alttest. Schrift geweissagt seien. Die Heraushebung gerade dieses Zuges hat darin ihren Grund, dass der Verrath Ahitôphels das hervorstechende neue Moment ist, welches das vorbildliche Leiden Davids in diesem zweiten Verfolgungsstadium gewann.[1] An der Verfolgung Davids durch

[1]) s. Hofmann, Weiss. u. Erf. 2, 122.

Saul hat der Widerstand sein Vorbild, welchen Jesus von Seiten der verstockten Obrigkeit seines Volkes erfuhr, an dem Verrathe Davids durch Ahitôphel der Verrath Jesu durch seinen abtrünnigen Apostel. Auch das Verhältniss der Strafe zu dem Frevel an dem Gesalbten Gottes entspricht sich in beiden Fällen: die Strafe des hohen Raths bestand gleich der des Saul in seiner und seines Regiments Verwerfung, die des Judas gleich der des Ahitôphel in Verzweiflung. Ahitôphel geht nach vollbrachtem Verrath heim und erhängt sich. Ebenso Judas Ischarioth. Beiden gehen die Augen auf, aber zu ihrem ewigen Verderben. Beider Plan schlägt ins Gegentheil um, denn der Weg Davids, des ersten und des andern, geht durch die Tiefe in die Höhe, Davids Thron ist ewig.

In dem die messianische Verheissung besiegelnden לְעוֹלָם verhallt das erste Psalmbuch. Der Schluss deckt sich mit dem Anfang, auch abgesehen von den je zwei sich correspondirenden אַשְׁרֵי. Denn in Ps. 1 wird der Mann gepriesen, der Tag und Nacht sein Wohlgefallen an der Thora hat, und in Ps. 40 stellt sich David Gotte mit der Buchrolle dar und kann von sich sagen, dass er die Thora in seinem innersten Innern trage. Und in Ps. 41 wie 2 erblicken wir den Gesalbten Gottes umgeben von Empörern, aber seiner Erwählung gewiss, dort Vergeltung drohend, hier Vergeltung erbittend. Wir haben gezeigt, dass auch die zwischen diesen beiden Psalmenpaaren liegende bunte Mannigfaltigkeit von Liedern nicht blos durch ein Spiel des Zufalls zusammengewürfelt ist.

[14] Gebenedeiet sei Jahawâh der Gott Israels
von Ewigkeit zu Ewigkeit,
Amen Amen.

DES PSALTERS ZWEITES BUCH.

Psalm XLII—LXXII.

PSALM XLII.

Das zweite Psalmbuch besteht aus lauter elohimischen Ps. d. h. solchen, in denen der Gottesname אלהים, in die Würde und Funktionen von יהוה eingetreten, der vorherrschende ist, denn während im ersten Psalmbuch יהוה 272mal und אלהים nur 15mal vorkam, ist hier das Verhältniss das umgekehrte: אלהים kommt 164mal und יהוה nur 30mal vor, und fast überall mit Abweichung von dem Gewohnten aus naheliegenden Gründen.

An der Spitze dieser in elohimischer Weise geschriebenen Ps. stehen 7 לִבְנֵי־קֹרַח überschriebene. Die von dem Engländer John Jebb in seinem Psalmencomm. und einigen Andern gehegte Ansicht, dieses לבני־קרח setze das למנצח fort und bez. nicht die Verf., sondern die ausführenden Musiker, kann als verschollen gelten. Die LXX übers. *τοῖς υἱοῖς Κορέ*, wie *τῷ Δαυίδ*, ohne das eine לְ von dem andern autorschaftlichen zu unterscheiden, und auch im Talmud wird dieser Sinn des לְ vorausgesetzt[1]. Es ist freilich auffällig, dass statt je Eines Verf. immer die Familie genannt wird, wovon Ps. 88 (s. daselbst) nur scheinbar abgewichen ist[2]. Es ist um so auffälliger, als es statt לְאָסָף nicht analoger Weise לִבְנֵי־גֵרְשֹׁם oder dem ähnlich heisst. Dass weder die gersonitische Familie Asaph noch die meraritische Familie Ethan-Jeduthun einen geschichtlich so bekannten Ahnherrn, wie Korah war, aufzuweisen hatte, erklärt dies

---

[1]) *b. Bathra* 14b 15a, wo die freilich lächerliche Meinung ausgesprochen wird, die korah. Ps. seien von David angeeignete Lieder der drei בני קרח Ex. 6, 24.

[2]) Die jüdischerseits (s. *Rabbi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaitae in Librum Psalmorum Commentarii arabici Spec. ed. L. Bargès*, *Paris*. 1846) ausgesprochene und durch Verweisung auf Gen. 46, 23 empfohlene Ansicht, unter בני קרח sei überall הימן zu verstehen, ist schon deshalb unhaltbar, weil הימן האזרחי aus dem Stamme Juda, der 88, 1 als Verf. genannt wird, von הימן dem Sangmeister aus dem Geschlechte Korah, dem Stamme Levi 1 Chr. 6, 18—23 verschieden ist.

für sich allein noch nicht. Man muss annehmen, dass es in dem korahitischen Sängerkreise Familiensitte geworden war, die eigne Person hinter der solidarischen Familieneinheit zurücktreten zu lassen und den Namen des unglücklichen Ahnherrn wetteifernd durch bessere gottesdienstliche Leistungen zu sühnen.

Denn Korah, der Urenkel Levi's, Enkel Kehâths, ist derselbe, welcher seiner Auflehnung gegen Mose und Ahron halber durch ein göttliches Gericht umkam (Num. 16), dessen Söhne aber von diesem Gerichte nicht mitbetroffen wurden (Num. 26, 11). In Davids Zeit waren die בני קרח eine der namhaftesten Familien des levitischen Geschlechts der Kehathiten. Das Königthum der Verheissung fand schon frühe in dieser Familie begeisterte Anhänger und Vertheidiger; Korahiten gesellten sich zu David nach Ziklag, um ihn und sein Anrecht auf den Thron mit dem Schwerte vertheidigen zu helfen 1 Chr. 12, 6., denn הַקָּרְחִים sind hier schwerlich, wie Brth. meint, Abkömmlinge des 1 Chr. 2, 43 genannten, aber sonst unangesehenen judäischen קרח, da jenes Patronymicum anderwärts 9, 19. 31 ein levitisches ist. Im nachexilischen Jerusalem waren Korahiten Thorwärter des Tempels 1 Chr. 9, 17. Neh. 11, 19. und der Chronist belehrt uns dort, dass sie schon in Davids Zeit Hüter der Schwellen des (über der Bundeslade auf Zion errichteten) אהל und in noch älterer, der mosaischen Zeit, an dem Lager Jehova's d. i. dem zunächst um das Heiligthum geschaarten Leviten-Lager als Wächter des Eingangs angestellt waren (s. Bertheau, Chronik S. 111). Diesen altherkömmlichen Beruf, auf welchen Ps. 84, 11 angespielt wird, behielten sie bei den neuen Einrichtungen Davids; zwei korahitischen Familienzweigen nebst einem meraritischen wurde der Pförtnerposten am Tempel zugetheilt 1 Chr. 26, 1—19. Aber sie dienten auch damals schon als Musiker am Heiligthum. Heman, der eine der drei Sangmeister (wohl zu unterscheiden von Heman dem Weisen 1 K. 5, 11), war ein Korahit 1 Chr. 6, 18—23.; seine 14 Söhne gehörten neben den 4 Asaphs und 6 Ethans zu den 24 Häuptern der 24 Musiker-Abtheilungen 1 Chr. 25. Die Korahiten werden auch noch in der Zeitgeschichte Josaphats als Sänger und Musiker namhaft gemacht 2 Chr. 20, 19., wo von dem wie zu Einem Worte zusammengeschmolzenen בני־קרח ein Plur. בְּנֵי הַקָּרְחִים (vgl. Ges. §. 108, 3) gebildet ist. Dagegen geschieht in der nachexilischen Zeit ihrer als solcher keine Erwähnung mehr. Wir können also korahitische Ps. der nachdav. Königszeit erwarten, dagegen nachexilische herauszuerkennen müssen wir von vornherein minder

geneigt sein. Das Gemeinsame dieses Liederkreises besteht, wie sich schon bei flüchtiger Ueberlesung herausstellt, darin, dass sie sich in Lobpreisung Elohims als des in Jerusalem thronenden Königs gefallen und mit der zartesten Innigkeit an die Gottesdienste in seinem Tempel anschmiegen. Auch dieses einheitliche Gepräge fordert für לבני־קרח autorschaftlichen Sinn.

Der Dichter des korahitischen משׂכיל Ps. 42 befindet sich unfreiwillig in weiter Entfernung von dem Heiligthum auf Zion, der Stätte der göttlichen Gegenwart und Offenbarung, umgeben von einem unfrommen Volke, welches seiner als eines Gottverlassenen spottet, und tröstet seine betrübte zurückverlangende Seele mit der Aussicht auf Gottes bald erscheinende Hülfe. Alle Klagen und Hoffnungen, die er ausspricht, klingen mit denen Davids in der absalom. Zeit zusammen. Davids Sehnsucht nach dem Hause Gottes, wie sie sich in Ps. 23. 26. 55. 63 ausspricht, hat hier ihren Wiederhall; auch das Verhalten und die Charakterzüge der Feinde sind dieselben, auch der Aufenthalt im Ostjordanlande stimmt zu Davids geschichtlich bezeugter damaliger Niederlassung zu Mahanaim im Gileadgebirge. Der Korahit redet aber aus seiner eignen Seele, nicht aus der Davids (Hgst. Thol.), er theilt Davids Drangsal nur, wie er denn anderwärts 84, 10 für den Gesalbten betet. Dieser Ps. 84 athmet gleiche Empfindungen und trägt auch sonst Spuren ebendesselben Verf. vgl. אֵל חָי 84, 3. 42, 3; מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ 84, 2. 43, 3; מִזְבְּחוֹתֶיךָ 84, 4. 43, 4 und den gleichartigen Gebrauch des עוֹד 84, 5. 42, 6. Die Charakterzüge des korah. Psalmentypus treten uns aus beiden Ps. in urfrischester Weise entgegen: Fröhlichsein und Weinen mit dem Gesalbten Gottes, Lobpreis Gottes des Königs und der sehnsüchtige Zug nach den Gottesdiensten an h. Stätte. Und es sind zwar von David geprägte Gedanken, die wir hie und da deutlich heraushören vgl. 42, 2 f. 84, 3 mit 63, 2., aber reproducirt in ureigner eigenthümlicher Schöne. Wir zweifeln deshalb nicht im Mindesten, dass Ps. 42 das Gedicht eines Korahiten ist, der sich im Gefolge Davids seines vertriebenen Königs jenseit des Jordans in der Verbannung befand.

Wir beginnen Str. 1 u. 2 zusammenfassend, denn der Schluss von Str. 2 wiederholt sich in Str. 4.; der Ps. zerfällt also in zwei Theile von je 2 Str.:

[2] Wie eine Hindin, die nach Wasserbächen lechzt,
So meine Seele lechzt zu dir, Elohim.

[3] Es dürstet meine Seele nach Elohim, nach dem Lebensgott:
Wann werd' ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?!
[4] Mein Thränenfluss ward Speise mir bei Tag und Nacht,
Da immerfort man zu mir spricht: Wo ist dein Gott?

[5] Daran will ich gedenken, ergiessend in mir meine Seele:
Wie ich ziehend mit Schaaren hinwallte zum Hause Elohims
Unter Hall des Frohlockens und Dankens — der feiernden Menge —
[6] Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Dass er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Der Dichter vergleicht das Lechzen seiner Seele nach Gott mit dem Lechzen eines Hirsches; אַיָּל (wie andere Thiernamen männlicher Form *epicoenum*) ist, um den Hirsch (die Hindin) als Bild der Seele zu bez., mit weibl. Präd. verbunden, עָרַג ist nicht blos stilles Schmachten, sondern heftiges hörbares Lechzen, erpresst durch herrschende Dürre 63, 2. Jo. 1, 20.; die Bed. *desiderare* wird von Hupf. richtig auf den Grundbegriff *inclinare* zurückgeführt (vgl. الميل die Neigung), denn die Grundbed. des V. عرج ist schief, geneigt s., woraus sich die Bed. des An- und Aufsteigens, eig. lehnan steigen, entwickelt hat. Man übers. übrigens nicht mit Lth. (LXX. Vulg.): wie ein Hirsch schreiet . . , was sprachlich falsch ist (da כַּאֲשֶׁר und zuweilen auch כְּמוֹ vergleichende Conjunction ist, nie aber כְּ für sich allein Ew. 360[a]), sondern (wonach auch accentuirt ist): wie ein Hirsch, welcher . . . אָפִיק = אָפֵק ist der längshin rinnende Bach. Durch das beigefügte מַיִם wird das volle fliessende Rinnsal von dem ausgetrockneten unterschieden. עַל u. אֶל bez. mit zartsinnigem Wechsel den Gegenstand der Sehnsucht, die Hindin hat diesen unter sich, die Seele über sich, das Sehnen jener geht *deorsum*, das Sehnen dieser *sursum*. Ihr Sehnen ist ein Dürsten לְאֵל חָי. So heisst Gott hier (wie 84, 3) nicht in spez. Gegens. zu den todten Götzen, sondern in dem Sinne, in welchem fliessendes Wasser lebendig heisst, als der Lebensborn (36, 10), von welchem nie versiegende, den Seelendurst stillende Gnaden ausströmen. Der Ort, wo dieser Gott den ihn Suchenden sich offenbart, ist das Heiligthum auf Zion: wann werde ich kommen und erscheinen angesichts Elohims?! Der gesetzliche Ausdruck von dem dreimaligen hochfestlichen Erscheinen der Israeliten im Heiligthum ist נִרְאָה אֶל־פְּנֵי ה' oder אֶת־פְּנֵי Ex. 23, 17. 34, 23. Hier steht dafür nach der Licenz dichterischer Kürze der blosse *acc. localis* (der auch sonst in Bestimmung von Ortslagen üblich ist z. B. Ez. 40, 44); Böttcher (*de inferis* p. 137) u.

Olsh. meinen, dass אראה im Sinne des Dichters selbst אֶרְאֶה zu lesen und nur durch spätere religiöse Scheu in אֵרָאֶה verwandelt sei, aber die RA רָאָה פְּנֵי ה׳ war bei der tiefinnerlichen Grundvoraussetzung der Thora, dass der Mensch Gottes פנים nicht schauen könne ohne zu sterben Ex. 33, 20., ganz unmöglich (Hupf.). Der S. sagt uns nun V. 4., welche Lage ihm solches Sehnen erpresst. Die gew. Speise erquickt ihn nicht, sein täglich Brot sind Thränen, welche Tag und Nacht ihm auf den Mund herabrinnen (vgl. 80, 6. 102, 10 u. nach Hupf. auch Jes. 30, 20. 1 K. 22, 27) und zwar בֶּאֱמֹר indem zu ihm sagen, näml. die Sagenden, den ganzen Tag d. i. in einem fort: wo ist dein Gott? Ohne Aufhören tönt dieses höhnende Wort, immer und immer wieder von seiner Umgebung ausgesprochen, als Gesinnung dieser in der Seele des S. fort; dieser Hohn ist überall in den Klageps. der schärfste Stachel des Schmerzes 71, 11. 115, 2. In dieser traurigen Gegenwart, in welcher er wie ein Gottverlassner seines Vertrauens auf den Verheissungstreuen halber zum Gespötte wird, ruft er sich die heitere Vergangenheit ins Gedächtniss und ergiesst in sich seine Seele d. i. lässt sie gleichsam in Thränen hinschmelzen (Iob 30, 16); die Cohortative besagen, dass er sich dieser bittersüssen Erinnerung (77, 4), dieser freien Schmerzensäusserung recht geflissentlich hingiebt; עָלַי von der Vorstellung aus, dass das Ich die Seele über sich d. i. an sich hat, es ist in עָלַי als Centrum, als Kern des Wesensbestandes gedacht, wie in בִּי und בְּקִרְבִּי als die den Wesensbestand umschliessende und alles was zu ihm gehört in sich habende Peripherie (s. Psychol. S. 114). אֵלֶּה (*haecce*) ist vorwärts weisend. Das folg. כִּי (*quod*, nicht *nam*) eröffnet die Entfaltung seines Inhalts. Die Futt. haben als Ausdruck des Gegenstandes der Erinnerung Imperfektbed. עָבַר bed. öfter nicht *praeterire*, sondern, ohne dass ein Gegenstand fixirt wird, den man vorbeigeht, *porro ire*. סָךְ (Nebenform von סֹךְ) eig. das Dickicht ist bildlich (vgl. Jes. 10., wo das Heer Assurs einem Libanonwalddickicht verglichen wird) die verflochtene Masse, bunte Menge. Also: dass ich einherzog in dichter Menge. Die Form אֶדַּדֵּם kann unmöglich trans. Bed. haben: dass ich sie führte (Ew. Vaih. u. A.), was אֲדַדֵּם heissen müsste. Es ist *Hithpa*. wie Jes. 38, 15 u. d. F. הִדַּמָּה vom V. דָּדָה, welches durch Reduplication der Wurzel דָּא, דָּה (arab. دأدأ) entstanden ist (Ew. §. 118[a], vgl. *Jesurun p.* 164), im Sinne feierlich langsamen Daherschreitens[1], und das Suff. ist nicht mit

[1]) Die Wurzel von دَأْدَأَ ist دَأَ — wie die stärker potenzirten Verbalwurzeln

Olsh. zu tilgen, sondern nach גְּדֵלַנִי = גְּדֵל עִמִּי Iob 31, 18. Ges. §. 121, 4 zu erklären[1]. Also: dass ich feierlich mit ihnen hinschritt . . zu diesem Personalsuff. ist הָמוֹן חוֹגֵג die Appos.: mit ihnen, festfeierndem Volkshaufen. Es ist der Zug der Festbesucher nach dem Heiligthum gemeint, wie Jes. 30, 29: „gleich Wallenden mit Flötengetön hin nach dem Berge Jehova's zum Felsen Israels". In V. 6 sucht sich der Dichter bei diesem Contraste der Gegenwart mit der Vergangenheit zu trösten und zu fassen: warum bist du so niedergeschlagen . . Es ist der Geist, welcher als der stärkere mannhaftere Theil des Menschen zu der Seele als dem *σκεῦος ἀσθενέστερον* redet; der geistliche Mensch beschwichtigt Niedergeschlagenheit und Stöhnen des natürlichen. Das nur hier und Ps. 43 vorkommende *Hithpa.* הִשְׁתּוֹחַח bed. nicht sich winden und krümmen, sondern sich tief hinunterbeugen, wie Trauernde (35, 14. 38, 7) am Boden niedersitzen und sich hinabwärts (44, 26) beugen; הָמָה tief aufstöhnen und leise, dumpf in sich hineinreden. Wozu dieser nagende und nahezu verzagende Gram? Noch werde ich ihn dankend preisen, werde dankend preisen יְשׁוּעוֹת פָּנָיו den hülfreichen Beistand seines in Gnaden zugewandten Angesichts. So der überlieferte Text. Obgleich aber Hgst. nach Kösters Vorgange richtig bemerkt, dass es Sitte der Psalmisten und Propheten ist, solche kehrversartige Ged. nicht gänzlich überein lauten zu lassen (vgl. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18), so glaube ich doch auf Grund des strophischen Baues nach V. 12 mit LXX (*A*). Syr. Vulg. u. den meisten Neuern יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי lesen zu müssen. Denn die Worte ישועות פניו geben für sich allein keine Verszeile und haben, wenn auch an sich nicht unpassend (s. z. B. 44, 4. Jes. 64, 9), keinen rechten Schlussfall.

دَهْ, دَحْ, دَعْ, und nach einer andern Seite hin دَبّ und دَفْ, mit der allgem. Bed. des Stossens, Treibens. Durch die verhältnissmässige Weichheit des ء im Reduplicationsstamme دأدأ, im Gegens. zu der Härte des ع in دعدع, haben sich die Bedd. der beiden Stämme, von dem generellen Grundbegriffe des *pousser* *ἐλαύνειν* ausgehend, gegensätzlich so spezificirt, dass دأدأ eine in leichten Stössen glatt und rasch, دعدع eine in schweren Stössen mühevoll und langsam bewirkte Fortbewegung ausdrückt. Fl.

[1]) So schon Abenezra, der es aber für *Ni.* hält, s. שפת יתר Beleuchtung dunkler Bibelstellen und R. Saadia's Erklärungen vertheidigend gegen R. Adonim Levita, von R. Abraham Abenezra dem Spanier. Mit Einl. von Letteris, Pressburg 1838 §. 14.

Der S. fährt in Str. 3 u. 4 fort, sich mit Gottes Hülfe zu trösten; Gott selbst wird ja in ihm geschmäht, Er wird das auf ihn gesetzte Vertrauen nicht ungerechtfertigt lassen:

[7] In mir ist meine Seele niedergedrückt, drum gedenk' ich deiner
Vom Lande des Jordan aus und der Hermone, vom Berge Miz'ar.
[8] Abgrund ruft dem Abgrund beim Halle deiner Katarakte,
All deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen.
[9] Doch eines Tags wird entbieten Jahawâh seine Gnade,
Und Nachts weilt bei mir sein Gesang, Preis meines Lebens Gotte.

[10] So sprech' ich denn zu Gott dem Fels mein: Warum vergisst du mich?
Warum muss ich trauernd hingehn unter Feindes Drucke?
[11] Bei meiner Gebeine Zermalmung höhnen mich noch meine Dränger,
Da immerfort sie zu mir sprechen: wo ist dein Gott?
[12] Was bist du so niedergedrückt, meine Seel', und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Dass er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Zwar macht עָלַי, als Anfang der Verszeile einen matten Eindruck, aber nimmt man an, dass עָלַי und אֶזְכָּרְךָ, Anfang und Ende der Verszeile, in Gegensatz stehen, so bekommt עָלַי Emphase und zugleich erhellt, dass עַל־כֵּן nicht s. v. a. עַל־כֵּן אֲשֶׁר ist, was Ges. im HW mit irriger Verweisung auf 1, 5. 45, 3 für dichterischen Sprachgebrauch ausgiebt, was aber so wenig erweislich ist, als dass כִּי עַל־כֵּן Num. 14, 43 u. a. a. St. s. v. a. עַל־כֵּן כִּי sei (s. dagegen Ew. §. 353a u. meine Genesis 1, 381). An allen solchen Stellen, wie Jer. 48, 36 bed. עַל־כֵּן darum und das Verhältniss von Grund und Folge ist nur etwas anders gedacht, als man erwarten sollte. So auch hier: die Erinnerung an die daheim an h. Stätte durchlebte Vergangenheit erschien in Str. 2 als Grund des Schmerzes, hier aber erscheint die Erinnerung des S. an den Gott, der sein Gott und seines Angesichts Heil ist, als Folge des Schmerzes. In ihm ist seine Seele tief gebeugt, darum wendet er sich von sich selbst hinweg zu dem Gott, der, wenn er auch gegenwärtig sich ihm verborgen hat, doch als der Lebendige die Gnade der Vergangenheit wieder lebendig machen wird. Auch in der Lehnstelle Jon. 2, 8 ist dieses Gedenken Gottes nicht Grund, sondern Folge und Heilmittel des Schmerzes. Jetzt ist der S. von Gottes Offenbarungsstätte geschieden; er gedenkt seiner vom Jordan- und Hermonim-Lande aus d. i. dem Lande jenseit des Jordans, welches im Gegens. zu אֶרֶץ לְבָנוֹן, dem diesseitigen Lande, so genannt wird. חֶרְמוֹנִים ist nach Dietrich, Abh. S. 18., poetischer significativer Plur., denn der Hermon

ist nicht eine Bergkette, sondern ein einzelner Kegel, pluralisch benannt, weil er alle niedern Höhenzüge mächtig überragt. Jedoch hat er zwei Gipfel, auf welche John Wilson (*Lands of the Bible* 2, 161) den Plur. beziehn will. Aber der N. des Hermon scheint vielmehr pluralisirt zu sein, um den ganzen südöstlich auslaufenden Rücken des Antilibanos zu bez. und danach das Ostjordanland zu benennen. Dass der S. den Hermon selbst in Vergleich mit dem heimathlichen von Gott erkornen Zion הַר מִצְעָר d. i. Berg der Winzigkeit nenne, ist nicht wahrsch.; das andere Glied des Gegens., die Hoheit des Zion, fehlt und auch das vor הר wiederholte מִן ist dagegen. In der Nähe des uns unbekannten Berges Miz'ar im jenseitigen Lande[1] wohnt der S., von dort blickt er sehnsüchtig nach der Gegend seiner Heimath, und wie ihn dort in der Fremde die wilden Wasser des schaurigen Gebirgs umbrausen, so sieht es auch in seiner Seele aus. Eine Woge ruft der andern, dass sie sich nach ihr aufthürme, ohne Bild: ein Leiden nach dem andern droht ihn ins Verderben hinabzuziehen; Gott hat wie bei der Sündflut die Fenster des Himmels, so jetzt gleichsam die Wasserleitungen, Wasserfälle des Unglücks geöffnet, die sich unter Gedröhn kataraktenartig über ihn entladen (לְקוֹל wie Hab. 3, 16 und צִנּוֹרֶיךָ LXX dem Sinne nach richtig: *τῶν καταῤῥακτῶν σου*), so dass die Wogen über ihm zusammenschlagen (מִשְׁבָּר die sich brechende, גַּל die sich wälzende Welle, vgl. die Lehnstelle Jon. 2, 4). Er ermannt sich aber V. 9 zur Hoffnung: es wird auf die Leidensnacht ein Morgen anbrechen (30, 6), wo Jehova, der Gott des Heils und der heilsgeschichtlichen Offenbarung, seine Dienerin, die Gnade, entsenden wird (vgl. 43, 3), und wenn diese des Tages ihr Rettungswerk vollbracht hat, so folgt auf den Rettungstag eine Dankensnacht (Iob 35, 10); שִׁיר Freudengesang und תְּפִלָּה Psalmodie (vgl. 72, 20. Hab. 3, 1) gesellen sich zu ihm, die freudige Aufregung, der Drang der Dankbarkeit werden ihn nicht schlafen lassen, er wird Lieder und Hymnen, Psalmen singen dem Gotte, der den Tod für ihn in Leben verwandelt hat. So will er denn sagen (אוֹמְרָה), um solchen Gnadentag und solche Dankliedernacht herbeizuflehen, zum Gott seines Felsens d. i. der sein Fels ist (*gen. appos.*): Warum.. Unzulässig ist die Ansicht (Vaih. Hgst.), V. 10 bis 11 seien die תפלה, welche der S. V. 9 meint; es sind Gebetsseufzer der Sehnsucht nach der Rettung, welche der Inhalt jener תפלה wer-

---

[1]) Hupf. meint zwar, הר מצער als Name eines Berges sei nicht denkbar und übers. deshalb „aus dem Gebirge der Schmach“, aber Schmach für Kleinheit ist ein Quidproquo und die Undenkbarkeit ein *stat pro ratione voluntas.*

den soll. Das erste לָמָּה ist *raphatum* und *Milra*, das zweite, לָמָּה geschrieben, *Milel*, aus denselben rhythmischen Gründen wie 43, 2. Das בְּ von בְּרֶצַח ist wie das von בְּלַחַץ vom währenden Zustande gemeint; Hgst.'s Behauptung, רָצַח heisse immer morden ist falsch; das Subst. bed. auch *confractio* Ez. 21, 27 und das V. *confringere* Ps. 62, 4 (beidemal von Mauerzertrümmerung, sicher an letzterer St.), die Bed. morden geht also auf die Bed. zermalmen zurück. Der S. hat ohnehin in seinen Gebeinen wühlenden zermalmenden Schmerz; dazu kommt noch, dass seine Dränger ihn unaufhörlich schmähen. Die Worte: „indem sie sagen zu mir immerfort: wo ist dein Gott" fallen über den ebenmässigen Strophenumfang hinaus und sind deshalb verdächtig, als Erläuterung aus V. 4 herüber geschrieben zu sein. Indess wäre es auch möglich, dass der hexastichische Ps. nicht unabsichtlich heptastichisch schliesst. Statt בֶּאֱמֹר heisst es hier leichter בְּאָמְרָם und im Refrain ist hier פָּנַי statt פָּנָיו V. 6 gesichert. Beides ist sinnig. „Das Heil — bem. Hgst. richtig — geht von dem freundlichen Angesichte Gottes aus und auf das betrübte Angesicht des S. über".

Was für eine buntscheckige Musterkarte von Hypothesen breitet die moderne Forschung uns bei diesem Ps. aus! Vaih. hält ihn für das Lied eines von Athalja vertriebenen Leviten, was insofern nicht ganz haltlos ist, als Ps. 44 das Aussehn der Zeit des Joas hat. Ew. meint, dass der nach Babel abgeführte König Jechonja den Ps. gedichtet habe und zwar als er (was eben aus dem Ps. gefolgert wird) auf dem Transport nach Babel gerade eine Nacht in der Gegend des Hermon aufgehalten worden sei. Reuss[1] findet es am wahrscheinlichsten, dass einer der mit Jechonja Deportirten (unter denen auch Priester, wie Ezechiel, waren) Verf. sei. Hitz. aber weiss nicht minder bestimmt, dass der Verf. ein zur Zeit der maccabäischen Religionskriege in der Richtung gen Syrien fortgeschleppter Priester ist, und bemerkt, 43, 3 verrathe unzweideutig des Dichters

---

[1]) In der Abh. *Le Psaume XLII et les Traductions Françaises de la Bible* in der *Nouvelle Revue de Théologie Vol. I Janvier* 1858. *C'est une situation analogue à beaucoup d'égards* — wird dort mit Recht bemerkt — *qui a rendu ce psaume cher aux protestants de France dans les mauvais jours d'une tyrannie legalisée.* Er ist in der Uebers. Beza's (*Ainsi qu'on vit le cerf bruire*, wofür jetzt *Comme le cerf altéré brame* gesungen wird) nach Goudimels Melodie (welche aus einem weltlichen Volksliede umgebildet und in unserem „Freu dich sehr o meine Seele" auch Eigenthum der deutschen Kirche geworden ist) eins der Lieblingslieder der französisch-reformirten Kirche.

Absicht, die Flucht zu ergreifen. Auch Olsh. wiegt sich hier, wie immer, in maccabäischen Träumen. Antiochus Epiphanes ist seine Losung. Dieser positiven Kritik gegenüber hält Mr. an der negativen: *quaerendo elegantissimi carminis scriptore frustra se fatigant interpretes.*

PSALM XLIII.

Die meisten Neuern (Rosenm. Köster de W. Mr. Hitz. Clauss Stier Thol. Ew. v. Lg. Sommer Olsh. Perret-Gentil Reuss Hupf.) halten diesen Ps. für den Schlusstheil von Ps. 42. Die LXX hat zwar Ps. 43 unter eigner Ueberschrift, aber schon ein alter Midrasch, welcher 147 Ps. zählt, fasst 42—43, wie 9—10., 32—33., als Einen. Es spricht Manches dafür, Manches dagegen. Ich kann mich so wenig als Hofm. (Stud. u. Krit. 1847 S. 925) überzeugen, dass dem Ps. 42., wenn er mit der 4. Str. schliesst, etwas an Vollendung gebreche, wofür auch Paul Gerhardt in seinem „Wie der Hirsch in grossem Dursten“ einen thatsächlichen Beweis geliefert. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Gedankenzug: Meine Seele sehnt sich nach dem Gott auf Zion unter Weinen, erpresst vom Hohn der Feinde (Str. 1). Die Erinnerung vormaliger Theilnahme am festlichen Gottesdienst macht meine Seele traurig, jedoch sie harre nur, Gottes Hülfe wird nicht ausbleiben (Str. 2). Meine Seele trauert, des Gottes auf Zion vom Ostjordanlande aus gedenkend, wo eine Trübsal die andere jagt, jedoch Jehova's Gnade wird kommen und Lobgesang ihr folgen (Str. 3). So will ich denn anhalten im Gebet zu Gott der mein Fels ist, meine Seele soll harren, Gottes Hülfe wird nicht ausbleiben (Str. 4). Es fehlt hier nichts, um den Ps. zu einer vollendeten Elegie zu machen; der Schmerz überwiegt, aber alle Disharmonie desselben ist aufgelöst in Resignation und Hoffnung. Hinzugenommen Ps. 43 wird die Einheit nicht gerade gestört, es ergiebt sich sogar gewissermassen ein Fortschritt der Gedanken, aber die schöne Rundung wird in die Länge gedehnt und tautologisch (was bes. von V. 2 vgl. 42, 10 gilt) überladen. Andererseits ist die Situation beider Ps. die gleiche, das elohimisch-korahitische Gepräge in letzterem so stark als in ersterem, Gedanken und Gedankenausdruck hier wie dort sinnig und zart, nur dass Ps. 43 des Ureignen weniger hat, als 42. Dies alles erwägend halte ich dafür, dass Ps. 43 zwar nicht ein integrirender Theil des vorigen, aber ein kürzeres Lied nach gleichem Grundton von ebendemselben Dichter ist.

Dafür spricht auch die gleiche hexastichische Formung:

[1] Schaffe Recht mir, Elohim, und führ meine Sache gegen ein unfromm Volk,
Vom Mann der Truglist und Unbilde wollst du mich befreien.
[2] Denn du bist Gott der Hort mein: Warum verwirfst du mich?
Warum muss ich trauernd einhergehn unter Feindes Drucke?
[3] Sende dein Licht und deine Wahrheit, die mögen mich leiten,
Bringen mich zu deinem heiligen Berge und deinen Gezelten.

[4] So will ich hineingehn zum Altar Elohims,
Zum Gotte meiner frohlockenden Freude,
Und danken dir auf der Cither, Elohim mein Gott.
[5] Was bist du so niedergedrückt, meine Seele, und stöhnest in mir?
Harr' auf Elohim, denn noch werd' ich ihm danken,
Dass er meines Angesichts Heil und mein Gott.

Das elohimische *Judica* (Introitus des so benannten Kreuz- oder Passionssonntags[1]), womit der Ps. beginnt, erinnert an das jehovische 7, 9. 26, 1. 35, 1. 24. Ob neben dem unfrommen, von der Frömmigkeit abgefallenen oder ihr von Haus aus fremden Volke mit אִישׁ ein Hauptfeind, der Führer aller, gemeint ist, welcher die Gewalt, die er in Ungerechtigkeit ausübt, durch Trug erlangt hat, oder ob die Art der Feinde so nur individualisirt wird, lässt sich nicht entscheiden. In V. 3 ist אֱלֹהֵי מָעֻזִּי Gott meines Hortes s. v. a. der mein Hort ist, ganz wie 42, 9.; statt אֵלֵךְ hier אֶתְהַלֵּךְ, jenes: hingehen, dieses: in sich versunken einherwandeln. Bei V. 3 erinnert man sich nicht minder an 57, 4 david., so wie an Ex. 15, 13., als an 42, 9. Licht und Wahrheit ist s. v. a. Gnade und Wahrheit, denn es ist das Liebeslicht der Gnade gemeint, welches die Wahrheit der Verheissungstreue zur Begleiterin hat. Von diesen Gottesengeln möchte der S. nach der Wohn- und Offenbarungsstätte seines Gottes zurückgeleitet werden. „Gezelte" ist, wie 84, 2. 46, 5 amplifizirende Bez. des durch den der darin wohnt erhabnen und prächtigen Zeltes. Die Cohortative V. 4 sind, wie 39, 14 u. ö., Nachsatz der Bitte (*apod. imper.*). Diese Sehnsucht nach Gottes Gezelten und Altare ist echt korahitisch. Kühn geformt ist der Gotteszuname אֵל שִׂמְחַת גִּילִי Gott meiner Jubelfreude d. i. deren Urheber und Quell. גִּיל ist frohlockende Aeusserung des Frohsinns Iob 3, 22. אֱלֹהִים אֱלֹהָי ist in den Elohimps. s. v. a. יהוה אלהי in den Jehovaps.; Hupf. nennt diese Verbindung „sinnwidrig", sie ist aber so berechtigt, sinnvoll und schön, als die andere, vorausgesetzt dass man sie verstehe. In die Bitte

[1]) s. Langbeins Predigten: Das Wort vom Kreuze 1, 129.

V. 3 strahlt V. 4 die Hoffnung. Der S. freut sich invoraus der Zukunft. Und von dieser Freude im Geiste gehoben sucht er seine Seele tröstend aufzurichten. Statt ותהמי 42, 6. 12 heisst es hier ומה־תֶּהֱמִי. Solche Variationen sind nicht gegen Einheit des Verf. Es wird wohl ein und derselbe Dichter sein, welcher hier in Glaubensworten, die, einmal formulirt, ihm lieb geworden und oft von ihm erprobt sind, seiner tieferschütterten und todbetrübten Seele (vgl. mit V. 6 LXX Mt. 26, 38. Joh. 12, 27) Muth einspricht.

PSALM XLIV.

Auf das korahitische Maskil 42 mit seinem Seitenstück 43 folgt ein zweites, welchem mancherlei Anklänge an die Klagen (vgl. 44, 26 mit dem Refrain von 43. 42; 44, 10. 24 f. mit 43, 2. 42, 10) und Bitten (vgl. 44, 5 mit 43, 3. 42, 9) von Ps. 42—43 hier seinen Platz angewiesen haben. Wie Ps. 42 (mit 43) und 84, zwei korahitische Elohimps., ein Paar bilden, so der korah. Elohimps. 44 und der korah. Jehovaps. 85, welche wenigstens als korah. Klage- und Bittpsalmen nationalen Inhalts einander gleichen. Uebrigens stehen Ps. 60 von David, 80 von Asaph und 89 von Ethan in nächstem Verwandtschaftsverhältniss zu 44 — in allen dreien gleiche Klagen über die mit der Vorzeit und Gottes Verheissung contrastirende Gegenwart, nur nicht gleicher Ausdruck des Unschuldbewusstseins, worin Ps. 40 an das B. Iob, bes. c. 31 desselben, erinnert. Es ist derjenige Ps., welcher vor andern als ein Spiegel maccabäischer Zustände zu gelten pflegt. Ob mit Recht, werden wir nach vollzogener Ausl. untersuchen.

Sommer rechnet unsern Ps. zu den strophisch vollendetsten. Aber seine Theilung (Abh. S. 47 ff.), bei der ein tristichisches Vorspiel, ein distichisches Zwischenspiel und ein distichisches Nachspiel anzunehmen ist, indem V. 2. 18. 27 ausserhalb des strophischen Flusses zu stehen kommen, möchte wohl zu künstlich sein. Das Strophenschema ist einfacher: 8. 10; 8. 8. 10. 10.

Der Psalmist gedenkt zuerst der Vorzeit, wo die Väter durch den Beistand Gottes Sieger und Herren über Canaan wurden:

[2] Elohim, mit unsren Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt:
Ein Werk hast du gewirkt in ihren, in der Vorzeit Tagen.
[3] Du mit deiner Hand vertriebst Völker und pflanztest jene,
Verderbtest Nationen und spreitetest jene.

[4] **Denn nicht mit ihrem Schwerte eroberten sie das Land,**
Und ihr Arm machte sie nicht sieghaft,
Nein deine Recht' und dein Arm und lichtes Antlitz, weil du sie liebtest.

Von einer mit eigenen Ohren vernommenen Ueberlieferung aus der Zeit Mose's und Josua's hebt der Psalmist an, um den schroffen Abstand des Vordem und Jetzt zu zeigen, wie auch Asaph 78, 3 sich nicht auf das geschriebene, sondern mündliche Wort bezieht. Das Gehörte folgt in *oratio directa.* Das gemeinte פֹּעַל ist die Siegverleihung über die Völker Canaans, dasselbe, um welches Mose 90, 16 bittet und welches V. 3 dann näher bezeichnet. יָדְךָ fassen wir nicht mit Hupf. nach Jes. 45, 12 u. a. St. als nominativisches Permutativ von אַתָּה, sondern nach Ges. §. 138 Anm. 3., wie 17, 14 vgl. 3, 5. 60, 7. Jes. 26, 9., als Acc. der nähern Bestimmung; indess ist hier die Wortstellung oder Begriffsfolge, bes. in Beihalt von 83, 19., der nomin. Auffassung günstiger, als anderwärts. Das Bild von der Pflanzung (nach Ex. 15, 17) ist in dem an שֶׁלַח *propago* erinnernden וַתְּשַׁלְּחֵם festgehalten, denn dieses bed. weithin entsenden, weitverzweigt machen, was in Ps. 80 weiter ausgemalt wird. Nicht Israels Selbstwerk war es, sondern (כִּי nein, denn = sondern Ges. §. 155, 1) Gottes Gnadenwerk: „deine Rechte und dein Arm und deines Antlitzes Licht, denn (כִּי *explic.*) du warst ihnen hold". Die anscheinend tautologische Zusammenstellung von יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ erklärt sich daraus, dass זְרוֹעַ wie z. B. 77, 16. Jes. 53, 1 fast mit gänzlichem Vergessen seiner eig. Bed. die Macht bed., mit welcher Gott Verheissenes ins Werk setzt. Oder viell. besser: bei ימינך ist nur an die rechte Hand und bei זרועך an den muskelkräftigen Arm gedacht, welcher den Zweck nachdrücklich durchsetzt, zu welchem die rechte Hand anfasst, vgl. Gen. 49, 24 „Arme seiner Hände". Gottes Kraft und Gnade waren es, die ihnen Heil verschafften. Heil ist religiöse Benennung des Sieges. Gottes Kraft heisst seine Rechte und sein Arm, Gottes Gnade das Licht seines Angesichts, denn Gnade ist herablassende unverdiente Liebe, und Liebe ist verklärendes Licht im Gegens. zum verzehrenden Feuer des Zorns. Die letzte Ursache war Gottes Liebeswille (רָצָה wie 85, 2). Denselben Ged., dass Israel die Besitznahme Canaans Jehova's freier Gnade verdankt, führt Dt. c. 9 aus.

Auf diesen Gnadenbeistand ist auch jetzt alle Hoffnung zu gründen:

[5] **Du, du bist mein König, Elohim:**
Entbiete Heilsfülle Jakobs!
[6] **In dir stossen wir unsre Dränger nieder,**

In deinem Namen zertreten wir unsere Bekämpfer.
[7] Denn nicht in meinen Bogen vertrau' ich
Und mein Schwert verschafft nicht Sieg mir.
[8] Nein, du machst siegen uns über unsere Dränger,
Und unsere Hasser machst du zu Schanden.
[9] Elohims rühmen wir uns immerdar
Und deinem Namen danken wir ewig.
(Forte)

Aus dem Rückblick in die gnadenreiche Vergangenheit entspriesst V. 5 die zuversichtliche Bitte für die Gegenwart, auf die Thatsache des in der mosaischen Erlösungszeit angehobenen theokratischen Verhältnisses (Dt. 33, 5) gegründet. In dem Nominalsatze אַתָּה הוּא מַלְכִּי ist הוּא weder Copula (= *es* du bist) noch Prädicat (nach Hgst. = אַתָּה הוּא אֲשֶׁר vgl. 1 Chr. 21, 17. Jer. 49, 12), sondern nachdrückliche Wiederaufnahme des Subj. (richtig Olsh.), wie Jes. 43, 25 u. in dem häufigen ה' הוא האלהים (womit Hupf. Stellen wie 102, 28. Dt. 32, 39., in denen הוא Präd., vermengt), also: du — der (ein solcher) ist mein König. So möge er denn vermöge der frei übernommenen königlichen Pflicht und der ihm inwohnenden königlichen Machtvollkommenheit Jakobs Heil, das volle und ganze, entbieten; צַוֵּה wie 42, 9 vgl. 43, 3: das Heil ist bei Gott, der es von sich aus zu denen gehen heisst, die er lieb hat. יַעֲקֹב steht in ähnlicher Weise für ישׂראל, wie אלהים für ה'; der gemeinübliche Name weicht dem in den Hintergrund gedrängten und nun als der exquisitere wieder hervortretenden. Wenn nun Elohim, Jakobs König, sich seinem Volke wieder gnädig zuwendet, so wird es wieder sieghaft und unüberwindlich, wie V. 6 sagt: נְגַּח mit Bezug auf קֶרֶן als Bild und Emblem der Stärke wie 89, 25 u. ö., קָמֵינוּ s. v. a. קָמִים עָלֵינוּ. Aber nur in der Kraft Gottes (בְּךָ wie 18, 30), denn nicht auf meinen Bogen . . V. 7 — diese Lehre hat Israel aus der Geschichte seiner Vorzeit gezogen, mit Bogen und Schwert und allen irdischen Trutzmitteln lässt sich nichts ertrotzen, sondern du . . V. 8. כִּי ist hier wie das mittlere כִּי von V. 4 s. v. a. sondern; das „du" brauchte nicht besonders ausgedrückt zu werden, da das es ausdrückende Suff. in הוֹשַׁעְתָּנוּ den Ton hat, die Prätt. besagen Erfahrungsthatsachen der Geschichte. Nicht Israels Selbstmacht gibt ihm Obmacht, sondern Gottes Gnadenmacht in Israels Ohnmacht. So ist denn Elohim Israels Ruhm. Hgst. hat Recht, dass הִלֵּל nicht sich rühmen bed., aber „in Elohim machen wir Rühmens" heisst doch nichts Anderes, als dass Israel ihn rühmt und als sein Volk sich seiner rühmt, vgl. הִלֵּל עַל 10, 3. Hier bez. סלה den

Schluss des ersten Theils des Ps. Die Musik fällt hymnisch ein. Der Ps. schwebt hier auf der heiteren Höhe des Lobpreises, von welcher er nun in bittere Klage abstürzt.

Mit der gnaden- und glorreichen Vergangenheit steht die Gegenwart im schneidendsten Widerspruch:

[10] Gleichwohl hast du verworfen und beschimpft uns
Und ziehst nicht aus in unsern Heerschaarn;
[11] Lässt uns weichen rückwärts vor dem Dränger
Und unsere Hasser plündern nach Willkür.
[12] Du gibst uns hin wie Schafe zum Verzehren
Und unter die Völker zerstreust du uns,
[13] Verkaufest dein Volk um Spottgeld
Und drückest tief herunter ihre Preise.

Wie אַף nach einem ausdrücklich oder virtuell verneinenden Vordersatz *imo vero* bed. 58, 3., so kann es, wenn es einer bejahenden Aussage eine contrastirende entgegenhält, wie noch öfter גַּם, וְגַם gleichwohl ὅμως bed. (Ew. §. 354[a]), eine Bed., die freilich nicht im Worte selbst liegt (da אַף eig. nur accumulirend, steigernd anknüpft, wie גַּם beiordnend, וְ verbindend), die aber aus dem logischen Verhältnisse resultirt: dich rühmen wir, deinen Namen preisen wir unaufhörlich, auch = nichtsdestoweniger hast du verworfen. Von hier aus tritt der Ps. in nächste verwandtschaftliche Bez. zu 89, 39 ethan., noch mehr aber zu dem aus dem ammonitisch-syrischen Kriege datirten davidischen Ps. 60., wo sich V. 10 fast Wort für Wort wiederfindet. Die צְבָאוֹת sind nicht gerade stehende Heere (was man mit Unrecht gegen die maccab. Auffassung eingewandt hat), es sind die in den Kampf ziehenden Schaaren des Volkes, wie Ex. 12, 41 die aus Aegypten ausziehenden. Statt diese als Siegesherzog (2 S. 5, 24) zum Siege zu führen, lässt Gott die sich selbst überlassenen vom Feinde geschlagen werden. Die Feinde plündern לָמוֹ wie sie eben wollen, ohne Widerstand zu finden, nach Herzenslust. Und während er einen Theil des Volkes wie zur Speise bestimmte Schaafe der Schlachtung preisgibt (נָתַן wie Mi. 5, 2 und das erste יִתֵּן Jes. 41, 2), wird ein anderer zur Diaspora unter den Heiden. Sie werden näml., wie aus V. 13 erhellt, als Sklaven verkauft und zwar בְלֹא־הוֹן um Nicht-Wohlstand, Nicht-Reichthum d. i. um einen Spottpreis. Wie das gemeint ist, ersieht man aus Jo. 4, 3. Die Form der Litotes setzt sich 13[b] fort: du gingst nicht hoch in ihren Kaufgeldern, richtig Mr.: *in statuendis pretiis eorum.* Das ב ist hier nicht *Beth pretii* wie 13[a], sondern *Beth objecti*, wie in הִלֵּל בְּ, eig. des Bereiches und damit indirekt des Gegenstandes. Indess ist es auch

möglich, dass רָבָה geradezu wuchern = sich bereichern (vgl. Spr. 22, 16 und die Deriv. מַרְבִּית, תַּרְבִּית) bed., wonach Hupf. übers.: „und hast nicht gewonnen mit ihrem Kaufpreis“ (genauer: ihren Kaufpreisen).

Zu solcher Niederlage kommt nun auch noch die aus ihr erwachsende Schande:

[14] Du setzest uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zu Hohn und Spotte unserer Umgebung.
[15] Du setzest uns zum Sprüchwort unter den Völkern,
Zum Kopfschütteln unter den Nationen.
[16] Immerdar ist meine Beschimpfung vor mir,
Und die Scham meines Antlitzes bedeckt mich,
[17] Ob der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Ob des Anblicks des Feindes und Rachgierigen.

Unterschieden werden die benachbarten Völker oder rings um Israel liegenden Lande (סְבִיבוֹת wie in der gleichlautenden Stelle 79, 4 vgl. die ähnliche 80, 7) und die weiterweg von Israel wohnenden Weltvölker. מָשָׁל bed. Gleichnissrede, Denkspruch, Liedlein; der spöttische, Israel als Strafexempel hinstellende Inhalt versteht sich nach dem Zus. von selbst (s. zu Hab. 2, 6 S. 59). Kopfschütteln ist wie 22, 8 Geberde schadenfrohen Staunens. In נֶגְדִּי תָמִיד (wie 38, 18) liegt beides: der immerwährende äussere Anblick und das immerwährende Bewusstsein. Statt „Scham bedeckt mein Antlitz“ heisst es: „die Scham meines Antlitzes bedeckt mich“ d. h. die Scham, die in Entfärbung des Gesichts sich darstellt, hat mein ganzes inneres und äusseres Wesen eingenommen und obruirt. Die Zusammenstellung „Feind und Rachgieriger“ wie 8, 3. Es wechseln V. 17 מִקּוֹל und מִפְּנֵי, jenes von dem Eindrucke, den die höhnische Stimme, dieses von dem Eindrucke, den die wüthige Miene macht.

Vergleicht nun Israel mit diesem seinem Geschicke sein Verhalten gegen seinen Gott, so muss es bekennen:

[18] All das traf uns und wir haben dein nicht vergessen,
Und sind nicht treulos worden an deinem Bunde.
[19] Nicht ist zurückgewichen abfällig unser Herz,
Dass abgeglitten unser Schritt von deinem Pfade.
[20] Und doch hast du zermalmt uns an Schakalenstätte
Und tief uns eingehüllt in Todesschatten.
[21] Hätten wir vergessen den Namen unseres Gottes
Und ausgebreitet unsere Hände nach einem Götzen:
[22] Würde Elohim das nicht ausspähen?
Denn Er kennt das Geheimste des Herzens.

Mit dem Acc. verbunden bed. בּוֹא wie 35, 8. 36, 12 überkommen, bes. von feindlich befallenden Geschicken und Mächten. שִׁקֵּר lügen

oder trügen, mit בְּ des Gegenstandes, an welchem der Trug oder Treubruch begangen wird, wie 89, 34. In 19[b] ist אָשּׁוּר als Fem. construirt ganz wie Iob 31, 7.; das *fut. consec.* ist auch als solches gemeint: innerlichem Abfall folgt äusserer Irrweg und Fall, es verhält sich also nicht so, dass לֹא 19[b] hinzuzudenken wäre. Nur der Deutlichkeit halber ist V. 20 כִּי „und doch" übers.; es hat den Sinn von *quod*, wir sind nicht von dir abtrünnig geworden, dass du uns deshalb angethan hättest was uns jetzt widerfährt. Unnöthig ist es, auch keinen passenden natürlichen Sinn ergebend, בִּמְקוֹם wie Hos. 2, 1 und מָקוֹם Jes. 33, 21 substitutiv in der Bed. anstatt zu nehmen. Schakalenstätte ist, wie Drachenwohnung Jer. 10, 22., die schaurigste Wüstniss und Wildniss, wo die Todtengebeine unbegraben und unauffindbar liegen bleiben und verwittern. כִּסָּה ist mit עַל dessen, der bedeckt, und mit בְּ dessen, womit (1 S. 19, 13) bedeckt wird, verbunden: du überdecktest uns mit tiefstem Dunkel (s. 23, 4). אִם V. 22 ist nicht das betheuernde (wahrlich wir haben nicht vergessen), sondern das bedingende (wenn wir vergessen hätten). Der Nachsatz folgt V. 22: dem Allwissenden würde das nicht verborgen bleiben, denn bewusst sind ihm die Heimlichkeiten des Menschenherzens. Form und Inhalt erinnern auch hier stark an Iob c. 31, vgl. bes. V. 4. Die Gemeinde beruft sich auf den Herzenskündiger. Was sie trifft, ist kein durch Abfall verwirktes Strafverhängniss. תַּעֲלֻמָה ist ein unserm Ps. mit dem B. Iob (11, 6. 28, 11) gemeinsames Wort.

Nicht um seines Abfalls willen, sondern im Gegentheil um seines Gottes willen leidet Israel — möchte er dieses Leiden gnädig enden:

23 Denn um deinetwillen werden wir getödtet immerfort,
Sind geachtet wie Schafe zum Schlachten.
24 So erwache doch, warum schläfst du, o HErr,
Wache auf, verwirf nicht auf immer.
25 Warum verbirgst du dein Angesicht,
Vergissest unseres Elendes und unseres Druckes?
26 Denn gebeugt zum Staube ist unsere Seele,
Fest haftet am Boden unser Leib.
27 O stehe auf als Hülfe uns
Und mache los uns umwillen deiner Gnade.

Die hier betende Gemeinde ist sich nicht Abfalls bewusst, denn im Gegentheil um ihrer Treue willen leidet sie. So ist כִּי V. 23 gemeint. Der Ton liegt auf עָלֶיךָ, welches ganz so wie 69, 8 gebraucht ist. Paulus überträgt Röm. 8, 36 diese Aussage auf das Zeugnissleiden der neutest. Gemeinde oder vielmehr: er betrachtet sie, indem er sie mit καθὼς γέγραπται citirt, als ein dem Leiden der neutest.

Gemeinde wie weissagungsgemäss entsprechendes und invoraus über sie und für sie geprägtes Gotteswort. Die Gebetsrufe עוּרָה wache auf und הָקִיצָה wache sind beide urspr. davidisch 35, 23. 59, 5 f. vgl. 78, 65 asaph., wo sich dieselbe kühne Anthropopathie findet. Gott schläft, wenn er in das äussere Geschehen hienieden nicht eingreift, denn das Wesentliche des Schlafs ist Einkehr in sich selbst aus der Bezogenheit auf die Aussenwelt und Ruhen aller nach aussen wirksamen Kräfte. Solche Synonymenpaare wie V. 25 עָנְיֵנוּ וְלַחֲצֵנוּ liebt der Dichter dieses Ps., vgl. V. 4 יְמִינְךָ וּזְרוֹעֲךָ.[1] In V. 26 sind Seele und Bauch parallel, indem die Eingeweide der Bauch- und Brusthöhle als Sitz aller tiefen Empfindungen und Erregungen gelten; שָׁחָה ist, wie die Accentuirung zeigt, 3 *p. praet.* von שׁוּחַ. Auch der Gebetsruf קוּמָה (mit *Tiphcha init.*, welches nicht die Tonsylbe anzeigt) ist davidisch 3, 8., urspr. aber mosaisch. Ueber das *ah* von עֶזְרָתָה s. zu 3, 3. Es liegt nahe, hier das *He* als das der Richtung zu fassen (= לְעֶזְרָתִי 22, 20 u. ö.). Aber in Beihalt von 63, 8 dav. scheint es doch nur pathetische Form für עֶזְרָה zu sein, was auch sonst Beiname Gottes ist.

Es hat Zeiten gegeben, wo auch ich in Beziehung dieses Ps. auf die maccabäischen Zustände die rechte Lösung gefunden zu haben meinte. Und in der That, er erklärt sich aufs befriedigendste aus der Lage der treuen Bekenner, welche unter der Führung der Maccabäer ihre Nationalität und Religion wider die Syrer vertheidigten und zu Tausenden als Märtyrer erlagen. Der damalige Krieg war, in seinen ersten Anfängen wenigstens, ein heiliger Religionskrieg und das Volk, welches da für Jehova gegen Zeus Olympios auszog, konnte sich wirklich das Bewusstsein der Treue und das Märtyrerthum zusprechen.[2] Aber bedenklich macht doch schon

[1]) Ebenso gefällt sich der Verf. der einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9 in Verbindung von Synonymen, s. Spr. 5, 11. 14. 19. 6, 7. 7, 9. 8, 13., vgl. auch Ps. 90, 2 ארץ ותבל.

[2]) Dass dieser Ps. in der macc. Zeit, wenn auch nicht in ihr verfasst, doch der ständige Klageps. war, ist sicher überliefert. Leviten traten da tagtäglich an das Pulpet (דוכן) und liessen den Gebetsruf: Wache auf, warum schläfst du Jehova?! erschallen. Diese Gottes Einschreiten herbeiflehenden levitischen Rufer hiessen מְעוֹרְרִים. Von Jochanan dem Hohenpriester d. i. Johannes Hyrkanos (135—107 v. Chr.) wird *b. Sota* 48[a] erzählt, dass er diese מעוררים abschaffte, indem er zu ihnen sagte: „Gibts denn Schlaf bei der Gottheit? Hat nicht schon die Schrift gesagt: siehe er schlummert nicht und schläft nicht, der Hüter Israels!? Nur in einer Zeit, wo Israel sich in Trübsal befand und die Weltvölker in Ruhe und Wohlhabenheit, nur in Bezug auf solche Zustände hiess es: Wache auf, warum schläfst du, Jehova."

dies, dass das Volk von sich so unterschiedslos spricht; der Abfall zum Heidenthum hatte ja damals einen grossen Theil des Volkes zum Verderben des übrigen ergriffen, die Verfolgung durch Antiochus Epiphanes wird deshalb von der Geschichtschreibung dieser Zeit als *ὀργὴ μεγάλη σφόδρα* bez. (Hgst. Christol. 2, 501 ff. Ausg. 1.). Und noch bedenklicher macht die Aufschrift לבני־קרח, da die nachexilische Geschichte nichts mehr von korahitischen Sängern weiss, und die Aufschrift משׂכיל mit dem musikalischen סלה, da uns beide Bezeichnungen in die Blüthezeit der mit der Musik verschwisterten Psalmendichtung versetzen; סלה kommt ausser den anonymen Ps. 66. 67 nur in Ps. vor, die den Namen Davids und der zu seiner Zeit berühmt gewordenen Sänger tragen. Auch zeigt die Sprache nicht die geringste Spur so später Abkunft, und es ist unwahrsch., dass zwischen Ps. der Zeit Davids (42. 43) und frühestens Josaphats (45—48., wie sich finden wird) ein maccabäischer eingelegt worden sei. Noch unstatthafter aber ist die Beziehung des Ps. auf die Zeit zwischen dem Tempelausbau und der Ankunft Nehemia's (Dillmann nach Ew.), womit der kriegerische V. 10 sich nicht verträgt, und auf die Zeit Jojachins, den Tholuck vergeblich in ein günstigeres Licht zu stellen sucht — eines Königs, der Böses that in den Augen Jehova's 2 Chr. 36, 9., womit die Charakterzeichnungen Jeremia's 22, 20—30 und Ezechiels c. 19 übereinstimmen. Eher wäre die Zeit Joels passend, denn Joel hatte keinen Götzendienst des Volkes zu strafen und doch schwere Leidensgeschicke desselben zu beklagen: Phönizier und Philister haben Jerusalem geplündert und die gefangenen Judäer um Spottpreise an die Griechen verkauft, dazu hat Juda von den Aegyptern und Edomitern schreiende Unbill erlitten, unschuldiges Blut ist im Lande Edom vergossen worden. Joel hat (was als sicheres Ergebniss neuerer Forschung gelten kann) in den ersten 30 J. des Königs Joas geweissagt; der Jehovadienst war bei Joas' Thronerhebung, die ein Werk Jojada's des Hohenpriesters war, wiederhergestellt worden, er blieb auch, so lange Jojada lebte, unangetastet (vgl. 2 K. 11, 17. 2 Chr. 23, 16 mit 2 Chr. 24, 14). Aber abgesehen davon, dass auch unter Joas der Höhendienst noch fortbestand 2 K. 12, 14., kann der Ps. nicht als Rückblick auf die Drangsale der Zeit Jorams aus Joas' Zeit verstanden werden: die Noth, von der er redet, ist eine noch dauernd gegenwärtige; unter Joram selbst aber, wo der Hof und gewiss auch theilweise das Volk in den israelitisch-phönizischen Baalsdienst hineingezogen war, konnte sich Israel kein solches Unschuldszeugniss ausstellen wie in unserm Ps. So sehen wir uns also

in die Zeit Davids zurückgedrängt und es fragt sich, ob der Ps. sich nicht mit Ps. 60, mit dem er ein Zwillingspaar bildet, aus gleicher Situation begreifen lässt, näml. aus den vielfachen Kriegsläuften im Gefolge des syrisch-ammonitischen Krieges. Dass in die damaligen Kämpfe mit den Ammonitern und ihren syrischen Verbündeten auch ein Kampf mit den Reichsfeinden im Süden, den Edomitern, verschlungen war,[1] geht aus 60, 1 f. in Beihalt von 2 S. 8, 13 hervor, wo ohne Zweifel אֲרָם falsche LA für אֱדֹם (LXX *τὴν Ἰδουμαίαν*) ist. Während David mit den Syrern stritt und viell. bedeutende Verluste erlitten hatte, fielen die Edomiter in das von Truppen entblösste Land. Dass sie ein grosses Blutbad unter Israel anrichteten, ist aus 1 K. 11, 15 ersichtlich (wonach Joab die Erschlagenen begrub) und aus der Furchtbarkeit der Rache zu schliessen, welche Joab nahm, nachdem er sie im Salzthale, wohl an der Südseite des todten Meeres, geschlagen hatte: er rückte in Idumäa ein und machte dort alles Männliche nieder. Ich zweifle nicht, dass Hgst. Keil u. A. Recht haben, wenn sie den Ps. aus der Lage Israels vor der Niederlage der Edomiter erklären. Dass das Volk über Zerstreuung unter die Heiden klagt V. 12., ist nicht dagegen, im Gegentheil dafür, da wir aus Am. 1, 6 wissen, dass die Edomiter gefangene Israeliten erhandelten und verhandelten. Und das hohe Selbstbewusstsein, welches sich im Ps. ausspricht, erklärt sich doch aus der david. Zeit am besten, denn diese und die erste Salomo's ist die einzige in der Geschichte Israels, wo das Volk als Ganzes sich rühmen konnte, von fremdländischem Cultus frei und rein zu sein. In den verwandten Ps. 60. 80 (auch 89) kommt zwar dieses Selbstbewusstsein nicht zu gleichem Ausdruck, Ps. 40 ist hierin ohne Gleichen, er ist wie die nationale Widerspiegelung des B. Iob und hat dadurch neben Thren. c. 3 und Deuterojesaia eine einzigartige Stellung innerhalb der alttest. Literatur. Israels Leiden, unmöglich ein Strafleiden, gleicht dem Leiden Iobs, Israel steht in diesem Ps. ganz so zu Gott wie Iob und der jes. Knecht Jehova's, abgerechnet das Verzweifelte der Klage Iobs und das Expiatorische des Leidens des Knechts Jehova's. Aber annäherungsweise drückt sich doch ebendieses Selbstbewusstsein auch in Ps. 60 aus, wenn es da heisst: „Du hast dein Volk erleben lassen Hartes, hast uns getränkt mit Taumelwein, doch hast du gegeben deinen Fürchtigen ein Panier, sich damit zu erheben von wegen der Wahrheit“. Wie man auch das schwierige לְהִתְנוֹסֵס

[1]) s. Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige 1, 256.

deuten möge, keinesfalls ist קֹשֶׁט s. v. a. קֹשֶׁת, es ist aramäisch und hier poetisch s. v. a. אֱמֶת. Auch hier wird kein Unterschied zwischen Israel und den Gottesfürchtigen in Israel gemacht, sondern der Psalmist nennt Israel schlechthin die Gott-Fürchtenden, und der Kampf, in dem Israel unterliegt, aber nicht ohne Hoffnung endlichen Sieges, ist ein Kampf für die Wahrheit. Das Volk Jehova's kämpft für sein gottberechtigtes Volksthum, für sein gottgewolltes Königthum, für das ihm vertraute Palladium der geoffenbarten Wahrheit. Der Krieg, den es führt, von den Heiden selber herausgefordert, ist also ein heiliger Religionskrieg.

Tholuck beschuldigt den Ps. einer oberflächlichen Auffassung der Sünde, durch die der Verf. verleitet worden sei, Gott des Treubruchs anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Dieses Urtheil ist unbillig. Der Verf. kann ja nicht Sünden der Einzelnen und auch nicht die oder jenen Gebrechen des Ganzen in Abrede nehmen wollen. Aber Abfall der Nation von Jehova, woraus sich die Verwerfung derselben erklären liesse, ist nicht vorhanden. Die den Heiden über Israel gegebene Obmacht ist also eine Abnormität, und ebendeshalb fleht der Psalm auf Grund der Treue Israels und der Gnade Gottes um baldige Erlösung. Denn wie es einen Gnadenstand des Einzelnen gibt, so gibt es auch einen Gnadenstand des odes jenen Volkes, zumal des erwählten und auf beschworene Verheissungen gestellten, vermöge dessen dasselbe nicht dem strafenden Zorne, sondern der gnadenreichen und alle Zorngestalt seines Ergehens bald wieder durchbrechenden und verklärenden Liebe unterstellt ist. Das ist's, was Hupf., der sich Tholucks Urtheil aneignet, im Eifer gegen Hgst. verkennt. Andererseits ist einzuräumen, dass der Ps. auf dem gesetzlichen äusserlichen Standpunkt des A. T. steht, der nicht in das Christenthum herüberzuziehen ist. Ein unmittelbar aus dem Herzen der neutest. Gemeinde geborner Ps. würde anders lauten. Denn sowohl in Ansehung des Verhältnisses ihrer Wirklichkeit zu ihrer Idee, als in Ansehung des Verhältnisses ihrer Leiden zu Gottes Beweggrund und Absicht reicht ihr Blick ungleich tiefer. Sie weiss, dass es Gottes Liebe ist, welche sie der Passion Christi gleichförmig macht, damit sie, der Welt gekreuzigt, durch Leiden hindurch der Herrlichkeit ihres Herrn und Hauptes theilhaft werde.

PSALM XLV.

An ein korahitisches Maskîl ist ein gleichnamiges Lied angeschlossen, nach korahitischer Weise gleichfalls königlichen Gepräges. Aber während 44, 5 zu dem Gotte Israels gebetet wird: „Du, du bist mein König, Elohim“, ist hier die Person des gefeierten Königs fraglich und streitig. Der Hebräerbrief setzt 1, 8 voraus, dass es der künftige Christus, Gottes Sohn, ist. Er stützt sich dabei auf altsynagogale Ueberlieferung, welcher gemäss der Targumist V. 3 übers.: „Deine Schönheit, o König Messias, ist vorzüglicher als der Menschenkinder“. Diese messianische Auffassung muss uralt sein. In ähnlicher Weise, wie Ez. 21, 32 das שִׁילֹה des weissagenden Segens Jakobs schon ebenso, wie von der späteren synagogalen Ueberlieferung, gedeutet wird, weist אֵל גִּבּוֹר unter den Messiasnamen bei Jesaia 9, 5 (vgl. Sach. 12, 8) auf Ps. 45 zurück. Und während die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon sich auch ohne die Voraussetzung prophetisch-allegorischen Sinnes begreifen lässt, bleibt die Aufnahme dieses Ps. in den Psalter ohne solche Voraussetzung unerklärlich. Denn dass in Ps. 45 ein weltliches Lied oder, wie Ew. behutsamer als Hitz. sich ausdrückt, ein mehr weltlicher Poesie ähnliches ausnahmsweise in den Psalter verschlagen worden sei, ist doch eine gewaltsame Annahme. Wir sehen durchweg nur solche gelegenheitlich entstandene und individuell gestaltete Gedichte aufgenommen, welche sich eigneten, als Gebete und geistliche Lieder in fortwährendem Gemeindegebrauch zu bleiben. Dass also Ps. 45 als Bestandtheil des Psalters messianisch verstanden sein will, ist nicht zu bezweifeln. Und in der That: der vom Psalmisten gefeierte König erscheint dermassen in ebenso göttlicher Hoheit als menschlicher Liebenswürdigkeit, dass die messianische Auffassung nahe genug lag und es überhaupt fraglich ist, ob man sie sich typisch vermittelt zu denken hat, d. h. ob der Lobpreis ursprünglich einem Könige gilt, welcher der Zeitgenosse des alttest. Sängers war.

Ist der Ps. ein typisch-messianischer, so dünkt mir die in den Comm. zum Hohenliede und zum Hebräerbrief vorgetragene Vermuthung, dass er bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja von Israel gedichtet ist, immer noch die wahrscheinlichste. Die von Hitz. aufgestellte verwandte Beziehung auf die Vermählung Ahabs von Israel mit Isebel von Tyrus wird schon dadurch ausgeschlossen, dass der Dichter den Gefeierten in einer nur bei einem davidischen Könige berechtigten Weise messianisch idealisirt. Gegen die Bez.

auf Salomo's Vermählung mit der äg. Königstochter aber spricht gar Manches: Aegypten bleibt gänzlich unerwähnt, was bei dieser Bez. befremdet, weshalb Hupf. mit Bezug auf die sidonische Aschtoreth 1 K. 11, 5. 33 eine Tochter Hirams zur Braut macht; der König wird als bewährter Held gepriesen und in die Schlacht zu ziehen aufgefordert, während Salomo's Ruhm darin besteht, dass er seinem Namen gemäss der Friedefürst oder אִישׁ מְנוּחָה 1 Chr. 22, 9 ist; es werden ihm Kinder gewünscht, welche in die Stelle seiner Ahnen eintreten, wogegen Salomo wohl einen königlichen Vater hatte, aber nicht königliche Väter. So viel gegen Salomo spricht, so viel spricht gerade für Joram. Dieser Joram ist Sohn Josaphats, des zweiten Salomo der israel. Geschichte. Er ist noch bei Lebzeiten seines frommen Vaters, unter welchem die salomonische Glückseligkeit Israels sich erneuerte, König geworden (vgl. 2 Chr. 18, 1 mit 21, 3. 2 K. 8, 16 u. Winer RW unter Jehoram), er ward noch bei Lebzeiten desselben mit Athalja vermählt, und es ist natürlich, dass gerade damals, wo Juda wieder auf die Höhe salomonischer Herrlichkeit gelangt war, an diese Vermählung sich grosse Hoffnungen knüpften. Bei dieser Bez. erklärt sich der sonst chaldäische (Dan. 5, 2 f.) und persische (Neh. 2, 6) und eher nordpalästinische, als judäische Name שֵׁגָל, welchen die Königin führt, denn Athalja stammte aus dem Königshause von Tyrus und ward von Joram aus dem Königshause Israel heimgeholt. Ist sie die Königin, so wiegt die Mahnung, dass sie ihr Volk und Vaterhaus vergesse, um so schwerer. Und es begreift sich, warum die Huldigung gerade von Tyrus und eben nur von Tyrus erwähnt wird. Die salomonische Pracht asiatischer Wohlgerüche und Kostbarkeiten erklärt sich mindestens gleich wohl, wie bei der Bez. auf Salomo. Denn auf ausländische Waaren, bes. indisches Gold, war auch Josaphats, wie Salomo's Sinn gerichtet, er rüstete sogar eine nach Ophir bestimmte Flotte aus, die aber, ehe sie auslief, im Hafen von Eziongeber scheiterte (1 K. 22, 48—50. 2 Chr. 20, 35 ff.). Und Salomo hatte zwar einen elfenbeinernen Thron 1 K. 10, 18 und das salom. Hohelied erwähnt 7, 5 einen Elfenbeinthurm, er hatte aber keinen Elfenbeinpalast, wogegen die Erwähnung von הֵיכְלֵי־שֵׁן in unserm Ps. überraschend damit stimmt, dass Ahab, der Vater Athalja's, was das Königsbuch, auf die Annalen verweisend, als etwas bes. Denkwürdiges meldet, einen Elfenbeinpalast בֵּית־שֵׁן gebaut hat 1 K. 22, 39 (vgl. Am. 3, 15 בָּתֵּי הַשֵּׁן im Reiche Israel). Warum aber sollte nicht auch Joram auf dem hoffnungsreichen Höhepunkt seines Lebens ein Typus des Messias gewesen sein?

Sein Name findet sich im Geschlechtsregister Jesu Christi Mt. 1, 8. Joram und Athalja sind unter den Ahnen unseres Herrn. Diese heilsgeschichtliche Bed. verbleibt ihnen, obwohl sie den Hochzeitswünschen des Sängers nicht entsprochen haben, wie ja auch Salomo im Geiste begonnen und im Fleische geendet hat. Joram und Athalja haben die Bez. dieses Ps. auf sie durch ihre Gottlosigkeit selbst zerschnitten. Es ist nun mit diesem Ps., wie mit den zwölf Stühlen, auf denen nach der Verheissung Mt. 19, 28 die zwölf Apostel sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Diese Verheissung erging auch an Judas Ischarioth. Der eine der zwölf Stühle gehörte ihm, aber er ist ihm entfallen. Der Erbe des Throns Judas Ischarioths wurde Matthias, und wer ist der Erbe der Verheissungen des Ps. geworden? Alles Herrliche, was der Ps. aussagt, hat, um Segen zu sein und zur Wirklichkeit zu werden, dies zur Grundvoraussetzung, dass der König, den er feiert, die Idee des theokratischen Königthums verwirkliche. Die vollendete Wirklichkeit dieser Idee ist für die alttest. Weissagung und Hoffnung, bes. seit der jesaianischen Zeit, der Messias, für die neutest. Anschauung der Weissagungserfüllung Jesus Christus. Auf ihn bezogen wurde Ps. 45 schon in der alttest. Zeit, nachdem sein zeitgeschichtlicher Anlass längst vergessen war, ein Gemeindelied, und man kann sagen: auf diese geistliche Metamorphose ist er durch Wirkung des Geistes von vornherein angelegt. Er lautet so überschwenglich, weil er inspirirt ist; denn wie Gott, indem er die Geschichte gestaltet, auf Jesum Christum sein Absehn hat, so auch der h. Geist, indem er das Wort der Propheten und der Psalmisten gestaltet. — —

Wir schicken die Darlegung dieser zeitgeschichtlichen, typisch-messianischen Auffassungsweise absichtlich der Auslegung voraus: 1, weil dieser Versuch, das Räthsel des Ps. zu lösen, doch nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruht und wir den prophetisch-messianischen Merkmalen des Ps. nicht ihr Recht widerfahren zu lassen Gefahr liefen, wenn wir uns von diesen Wahrscheinlichkeitsgründen erst inmitten der Auslegung überraschen liessen; 2, weil wir gesonnen sind, unsrer Auslegung diesmal die jedenfalls berechtigte Aufgabe zu stellen, den prophetisch-messianischen Sinn zu ermitteln, der dem Ps. als Bestandtheil des Psalters und nach dem Zeugniss des N. T. zukommt. Bei der zeitgeschichtlichen Fassung verbleibt dem Ps. ein dagegen sich sträubender mysteriöser Rest von Ueberschwenglichem. Hinwieder scheint die Annahme ursprünglich prophetisch-messianischen Sinnes sich an der Menge sinnlicher und

schwer zu vergeistlichender Züge zu widerlegen. Wir wollen einmal zusehen, ob es leichter ist, das Menschliche des Ps. unter das Uebermenschliche, als das Uebermenschliche unter das Menschliche zu subsumiren. Denn das ist die Schaukel, auf welcher sich die Auslegung dieses Ps. befindet. Das göttlich menschliche Zwielicht wird, wenn sie sich einseitig der einen oder der anderen Seite hingibt, zum Irrlicht.

Die Ueberschrift lautet: *Einzuüben, auf Lilien, von den Benê-Korah, Betrachtung, Lied von Minniglichem.* Schon למנצח gibt unserer Ausl. die besagte Richtung, denn es weist den Ps. dem Musikmeister zu, dass er ihn den Tempelmusikchören einübe. Räthselhaft ist mir trotz erneuerter mühsamer Forschung עַל־שֹׁשַׁנִּים geblieben. Hgst. sieht darin eine symbolische Bez. der im Ps. erwähnten „lieblichen Bräute“, aber dieselbe Ueberschr. hat der Leidensps. 69, wo nichts vorkommt was sich mit Lilien vergleichen liesse. Rée in seinen Forschungen über die Ueberschr. der Ps. 1846 meint, es sei der Ehrenname eines Musikkorps, aber das ist nur ein Beispiel des Gaukelspiels, in welchem sich dieses sein ganzes Buch gefällt. Die Lilie ist sechsblätterig, wie die Rose fünfblätterig. Man könnte meinen, dass שֹׁשַׁנִּים symbol. Name sechszeiliger Str. sei, aber Ps. 45 u. 69 enthalten zwar sechszeilige Str., bestehen aber nicht aus solchen. Und der Sinn des על־ששׁנים muss doch ein solcher sein, dass sich danach auch das überschriftliche עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת 60, 1 und das wahrsch. ungeachtet des Athnach zusammengehörige אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80, 1 begreifen lässt. Es ist kaum möglich sich eine andere Vorstellung zu machen, als dass es ein allbekanntes Lied gab, welches begann: „Eine Lilie ist das Zeugniss . .“ oder „Lilien sind die Zeugnisse (עֵדוֹת) . .“ und dass der Ps. nach der Weise dieses Liedes, welches nicht eben ein Lob der Thora als עֵדוּת Jehova's zu sein brauchte, gedichtet ist und gesungen werden sollte. Dass er משׂכיל d. i. eine Meditation heisst, ist in Verbindung mit למנצח dem günstig, dass er gleich von vornherein prophetisch gemeint sei. Fraglich ist, ob man in der letzten Benennung יְדִידֹת (Origenes: ἰδιδωϑ, Hier. *ididoth*) als Nebenform von יְדִידֻת (Minne und metonymisch Minne-Gegenstand Jer. 12, 7) zu nehmen, oder ob man nach Analogie von צחוֹת Jes. 32, 4., נְכֹחוֹת Jes. 26, 10 zu erklären hat; in diesem neutrischen Gebrauch des *plur. fem.* hat eben der zuweilen vorkommende Wechsel von *ôth* mit *ûth* in abstraktiver Bed. (Ew. §. 165[c]) seinen Grund. Im ersteren Falle wäre zu übers. Minne-Lied (*A.* ᾆσμα προςφιλίας), im letzteren Lied von Geminntem

d. i. Minniglichem, was ich als das grammatisch näher Liegende vorziehe. Das Adj. יָדִיד bed. geliebt oder auch (84, 2) liebenswerth. Es sind geliebte, weil liebreizende, also liebliche holdselige Dinge, welche, wie שִׁיר ידידת besagt, des Liedes Inhalt bilden. Dass שִׁיר ידידת geradezu Hochzeitlied bed., lässt sich nicht sagen; dieses würde שִׁיר חֲתֻנָּה (vgl. 30, 1) heissen. Und wohl zu beachten ist, dass יָדִיד ein edles und von heiliger Minne übliches Wort ist. Ein weltlich erotisches Lied heisst Ez. 33, 32 שִׁיר עֲגָבִים, wofür sich auch (nach Ez. 16, 8 u. a. St.) שִׁיר דּוֹדִים sagen liesse. Auch lasse man nicht unbeachtet, dass in שִׁיר ידידת sich zunächst des Dichters eigne Liebesbeziehung zum Gegenstande ausdrückt, was sich dadurch bestätigt, dass er des Königs Lob von seiner Schönheit anhebt.

Auffällig ist es, dass gerade an diesem Ps. sich keine Kunst der Strophik entdecken lässt. Die Zerlegung in Sinngruppen, die gar kein Schwanken zulässt, ergibt keinerlei symmetrisches Strophenschema.

Der Sänger beginnt damit die Herzensstimmung auszusprechen, aus welcher sein Lied hervorgeht, nämlich aus Liebesbegeisterung für den König, welcher der Menschen Schönster ist, holdselig von Lippen und ebendarum von Gott gesegnet:

[2] Es wallt mein Herz von feinem Worte über,
Ich spreche: all mein Schaffen gilt dem König,
Meine Zunge ist eines gewandten Schreibers Griffel.
[3] Schönheitreicher bist du als der Menschen Kinder,
Hingegossen ist Liebreiz auf deine Lippen.
Darum hat gesegnet dich Elohim auf ewig.

Das V. רָחַשׁ bed., wie das Derivat מַרְחֶשֶׁת zeigt, urspr. aufbrodeln, aufwallen und ist in den Dialekten überhaupt von reger Bewegung und lebhafter Erregung üblich; es ist nach Art der Vv. der Fülle, wie das synon. נָבַע 119, 171 (vgl. talm. לשונך תרחיש רננות deine Zunge möge von Lobliedern übersprudeln), mit dem Acc. verbunden. Wess das Herz voll ist, dess geht der Mund über; das Herz des Dichters wallt von „gutem Worte“ über. דָּבָר ist die zur Aussage kommende, ins Wort gefasste Sache und טוֹב bez. sie als gut mit dem Nebensinne des Heiteren, Lieblichen, Verheissungsreichen (Jes. 52, 7. Sach. 1, 13). Dass aus seines Herzens Fülle und Drange so gutes Wort hervorquellt, kommt von dem Gegenstande, dem jetzt all sein geistiges Schaffen geweiht ist: ich bin sagend oder denkend (אָנִי Pausalform, damit man die einführende Formel nicht verkenne) d. i. mein Vorsatz ist: מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ meine Werke oder Schöpfungen

(*plur.*, nicht *sing.*, wie Hupf. wider alle Grammatik behauptet) seien dem Könige gewidmet, oder viell. besser: der Gedanke erfüllt mich ganz und gar, nimmt ganz mich hin, dass sie dem Könige gelten. Da מַעֲשֶׂה sonst nicht in der Bed. *poëma* vorkommt, so dass מַעֲשִׂים *poemata* mit intensivem Sinne des Plur. das kunstreiche Gedicht bez. könnte, so bleibt man besser bei der üblichen Bed., so aber, dass עָשָׂה, wie der Zus. ergibt, von geistigem Schaffen, dichterischem Gestalten und der Plur. von der Concentration desselben in ganzer Kraft und Fülle auf den Einen, den König, verstanden wird. Obwohl לְמֶלֶךְ nicht den Art. hat, bed. es doch dasselbe, wie wenn es ihn hätte; der Dichter hat (wie 21, 2. 72, 1) einen bestimmten König vor Augen und gebraucht מֶלֶךְ mit eigennamenartiger Selbstdetermination. Der hehre und holde Gegenstand, dem sein Lied gilt, macht seine Zunge so redfertig, dass sie dem Griffel eines γραμματεὺς ὀξύγραφος gleicht. So übers. LXX richtig, wogegen סוֹפֵר מָהִיר als Beiname Esra's 7, 6 nicht den flinken Schreiber, sondern den bewanderten Schriftgelehrten bez. Schnell, wie behenden Schreibers Griffel, bewegt sich des Dichters Zunge und so schnell muss sie sich bewegen von wegen der aus dem Herzen ihr zuströmenden Gedanken und Worte. Das Nächste, was den Dichter begeistert, ist des Königs Schönheit. Die Form יָפְיָפִיתָ, die jedenfalls passivischen Sinn haben soll, lässt sich nicht als durch Reduplication der beiden ersten Radicale des V. יָפָה (Grundform יָפַי) erklären, denn so entstandene Quinquelitera sind sonst beispiellos — sondern der Schein solcher Entstehung kommt daher, dass das gesetzmässig gebildete Quinqueliterum יְפֵיפָה, ein *Pealal* (Ges. §. 55, 3), in eigenthümlicher, aber bei diesem V. mit doppelter Schwäche (s. Ges. §. 76) erklärlicher Weise passivisch umgelautet ist, wie auch Ew. (§. 131[g]) annimmt[1]. Der Sinn ist: du bist schön gestaltet oder schönheitbegabt vor den Menschenkindern. Die Schönheit gilt in der biblischen Anschauung als Gabe Gottes: man erinnere sich der Schönheit Josephs, der Schönheit des Kindes Mose, die den Eltern als Anzeichen seiner hohen Bestimmung erscheint, der Schönheit der Töchter Iobs, die ihm nach seiner Bewährung geboren worden waren. Die Schönheit des Königs Messias aber ragt über alle menschliche Schöne hinaus, wobei man sich der ohne Zweifel messianisch lautenden Stelle 33, 17 erinnert: „Den König in seiner Schöne werden schauen deine

---

[1]) Die Behauptung Hupfelds, dass die Formen חֲמַרְמַר, יְפֵיפָה Jer. 46, 20., יְרַקְרַק, סְחַרְחַר „Diminutivformen" seien, ist das Gegentheil des Wahren. Er will יָפִיתָ lesen, Roorda (§. 229) besser יְפֵיפִיתָ *admodum pulcher es.*

Augen". Aus dem Ganzen seiner Schönheit werden die Lippen bes. hervorgehoben, denn der Mund ist derjenige Einheitspunkt des Antlitzes, welcher, wie er das Unschöne vornehmlich abzuspiegeln geeignet ist, so auch vornehmlich dem Ausdruck der Empfindung des Schönen dient und deutlicher und unterscheidender, als jede andere Region des Gesichts, die edelste oder auch die von sich selbst abgefallene Menschlichkeit ausspricht[1]. Ueber die Lippen dieses Schönsten der Menschen ist ausgegossen, von oben nämlich und also in himmlischer Weise, חֵן Huldreiz oder Holdseligkeit, indem auch schon ohne dass er spricht die Bildung seiner Lippen und jede ihrer Regungen Liebe und Vertrauen erweckt; es ist aber auch gar nicht anders möglich, als dass von solchen Lippen voll χάρις nur λόγοι τῆς χάριτος ausgehn Lc. 4, 22. Koh. 10, 12. In dieser Schönheit des Königs und dieser Anmuth seiner Lippen sieht der S. die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung ewigen Gottessegens. Man übers. nicht: darum dass dich Elohim gesegnet auf ewig. Dass עַל־כֵּן irgendwo für עַל־כֵּן אֲשֶׁר gebraucht sei, ist unerweislich (s. zu 42, 7). Aber die Meinung des S. ist auch nicht die, dass der König, weil er so schön und so holdseliger Lippen ist, von Gott gesegnet sei, wie Hgst. (u. mit ihm Reinke) annimmt, indem er die Schönheit als Ausdruck der geistigen Vollkommenheit fasst. Dann müsste die edle sittliche Innerlichkeit, deren durchsichtige Form die Schönheit dieses Königs ist, bestimmter ausgedrückt sein. Aber so leibhaftig gefasst, wie hier, ist die Schönheit selber ein Segen, eine himmlische Gabe, nicht Segensgrund oder Ursache der Zuwendung himmlischer Gaben. Der Sachverhalt ist vielmehr der, dass sie mit על־כן als Segenserkenntnissgrund, nicht als Segensgrund bezeichnet wird. Man sieht es dem Könige an seiner äusseren Erscheinung sofort an, dass er Gottes Gesegneter und zwar ewig Gesegneter ist. Die Idealität der Schönheit berechtigt zu dem Schlusse auf die Absolutheit des Segens. Dem S. konnte nicht verborgen sein, was wir Spr. 31, 30 lesen, dass „Trugbild die Anmuth und Tand die Schönheit", also gilt ihm die Schönheit dieses Königs für eine mehr als irdische, sie erscheint ihm im Lichte himmlischer Verklärung und ebendeshalb als unverwelkliche unvergängliche Gabe, in welcher unbegrenzter endloser Segen zur Erscheinung kommt.

Der Ewiggesegnete vereinigt mit der höchsten Schönheit die

---

[1]) s. Mehring, Grundsätze der Selbsterkenntniss oder die Seelenlehre (1857) §. 109.

höchste Kraftfülle. Er ist ein Held. Statt ihn als solchen zu preisen fordert ihn der S. lieber auf, von seiner Heldenkraft Gebrauch zu machen und dem Guten zum Siege wider das Böse zu verhelfen:

[4] Gürte mit deinem Schwert die Hüfte, Held,
Mit deinem Glanz und deiner Majestät.
[5] Und in deiner Majestät fahr durchgreifend einher
Der Wahrheit zugut und Gerechtigkeits-Bedrückung,
Und es lehre dich furchtbare Thaten deine Rechte.
[6] Deine Pfeile sind scharf, Völker werden unter dich hinfallen —
Im Herzen der Feinde des Königs!

Glanz und Majestät, als Obj. zu חֲגוֹר mit dem Schwerte wechselnd, sind nicht Appos. zu diesem, ihrem Werkzeuge und Symbole (Hgst.), sondern Permutativ, indem חֲגוֹר zeugmatisch auf beide Obj. bezogen ist: der König soll sich 1) mit dem Schwerte umgürten, 2) mit seiner königlichen gottesbildlichen Doxa umgeben; הוֹד וְהָדָר ist der Glanz der göttlichen Herrlichkeit 96, 6., dessen Abglanz die Herrlichkeit des davidischen Königthums ist 21, 6., neben dem Schwerte gleichsam die den König wie ein lichter Harnisch umgebende Panoplia. Dass וַהֲדָרְךָ V. 5 aus Versehen wiederholt sei (Hitz. Olsh. Hupf.) oder dass צְלַח hier anlegen *induere* bed.: und deine Pracht anlegend fahre hin (Ew.), sind unnöthig gewagte Vermuthungen. Das letzte Wort von V. 4 ist so echoartig, so kettenförmig, wie öfter in den Stufenliedern z. B. 121, 1. 2., wiederholt und zwar als Acc. der nähern Bestimmung (in so kühnem Gebrauche wie 17, 13. 14.) zu צְלַח, welches die Grundbed. des Durchdringens hat und hier nach Ges. §. 142 Anm. 1 zu רְכַב den Adverbialbegriff des Wirksamen (Energischen) gibt[1]. Ob רְכַב hier *vehi curru* oder

[1]) Ganz falsch ist die Bem. Ewalds: „צלח ist hier körperlich zu fassen: anpassen, anlegen, woher auch سلاح = صلاح Waffe.“ Denn سِلَاح ist ebensowenig mit صلح zusammenzubringen, als dieses den Grundbegriff des Passens, Anliegens hat. Die Araber selbst machen keinen Versuch, ihr سلح *excrementa, pec. tenuia et liquida, ejecit* und سلاح ὅπλον unter Einen Hut zu bringen, aber das Hebr. u. Aram. bieten hier, wie schon längst bemerkt ist, die sichere Vermittlung durch den bes. im Hebr. reich entwickelten Grundbegriff des *mittere, emittere.* سلاح, seiner Form nach *n. instrumenti*, ist ein Ding womit man schiesst, wirft, Geschoss, Wurfwaffe, dann, auf andere Trutz- und sogar Schutzwaffen ausgedehnt, Waffe überh. שֶׁלַח in der Bed. *surculus*, *propago* ist auch etymologisch unser Schoss, Schössling, vom Schiessen in vegetabilischer Bed. Hingegen geht صَلَحَ von dem grundversch. Begriffe des Spaltens, Durchbrechens, Vordringens, *perva-*

vehi equo besagen will, ist nicht zu entscheiden, keinesfalls auf dem Maulthier oder Esel (1 K. 1, 44. Sach. 9, 9), den Reitthieren in Friedenszeit; der in den Kampf ziehende König fährt entw. auf dem Streitwagen (wie Ahab und Josaphat 1 K. c. 22) oder reitet auf dem Streitross, wie Apok. 19, 11 der Logos Gottes von einem weissen Rosse getragen wird. Wozu er einherfahren soll, wird mit dem schon im Pentat. allgewöhnlichen עַל־דְּבַר (in Sachen = in Betreff, hier zu Gunsten) eingeführt. Gewöhnlich erklärt man was folgt als Namen der Tugenden, denen d. i. deren hülfsbedürftigen Trägern zugut der König in den Streit ziehen soll: אֱמֶת Wahrheit, welche die gehegten Erwartungen treu bewährt und עַנְוָה־צֶדֶק mit Sanftmuth (Demuth) gepaarte Gerechtigkeit. So wäre zu erklären, nicht: Gerechtigkeit, die sich in Sanftmuth äussert (Hgst.), was צדק ענוה heissen müsste, oder: Sanftmuth, die sich innerhalb des Kreises der Gerechtigkeit beweist, gerechte Milde, was עַנְוַת צדק heissen würde — die Nebeneinanderstellung statt der Annexion (*st. constr.*) lässt sich nur als Ersatz für die in *nn. appell.* dem Hebräischen unmögliche Zusammensetzung oder vielmehr als Ausdruck engster Paarung, als durch Verkürzung des עֲנָוָה in עַנְוָה noch straffer gemachtes Asyndeton begreifen. Aber da עָנָה gebeugt s. bed., so wird עַנְוָה wohl als *n. act.* in der zuständlichen Bed. des Gebeugtseins gelten können, ebenso wie רַאֲוָה das Sehen, die Augenweide Ez. 28, 17 gebildet. Um der Wahrheit willen, dass er sie zur Herrschaft bringe (vgl. Jes. 42, 3), um des Leidens der Unschuld willen, dass er ihm steuere, soll er erfolgreich einherziehn. Der Jussiv וְתוֹרְךָ setzt die Aufforderung fort: und es möge dich lehren d. i. dir zu erfahren geben gefürchtete Dinge d. i. furchteinflössende Siege deine Rechte. In V. 6 aber gehen Aufforderung und Wunsch in den Ausdruck sicher hoffender Aussicht und vergegenwärtigender Anschauung über: deine Pfeile sind geschärft und also tödtlich für den, welchen sie treffen, Völker werden hinfallen תַּחְתֶּיךָ so dass sie unter deinen Füssen zu liegen kommen, ins Herz der Feinde des Königs, näml. kommen sie, die Pfeile, zu stecken. Dieser harten Ellipse liesse sich durch Umstellung der drei Versglieder einigermassen abhelfen, aber nicht befriedigend. Sie erklärt sich daraus, dass der Dichter als Seher die Schlachtscene wie ein Augenzeuge vor sich hat. Die Worte בְּלֵב אוֹיְבֵי

---

dere et bene procedere aus (vgl. die entsprechende Bedeutungsentwicklung in فَلَحَ, أَفْلَحَ u. ihren Derivaten); auch hier ist das Hebr. u. Aram. der sicherste etymol. Wegweiser für das Arabische. Fl.

הַמֶּלֶךְ sind ein mit Fingerzeig begleiteter Ausruf. Aehnlich heisst es 110, 2 in prophetisch-messianischem Zus.: „herrsche mitten unter deinen Feinden“. Was der Dichter hier herbeiwünscht und schaut, ist nichts Geringeres, als dass der Menschen Schönster und Mildester, aber auch Heldenkräftigster und Glorreichster alles Widergöttliche zu Boden werfe oder, wie Ps. 2 es ausdrückt, dass der gottgesalbte Zionskönig alles Widerstrebende mit dem Eisenscepter zerschmeisse. Dieser Gesalbte ist aber nicht allein Davids, sondern auch Gottes Sohn. Er heisst schlechtweg בַּר ὁ υἱός. Jesaia nennt ihn schon in der Wiege אֵל גִּבּוֹר 9, 5 vgl. 10, 21. Wir werden also nicht zurückschrecken, wenn ihn unser Dichter nun אֱלֹהִים anredet, obschon das bisher entworfene Bild bei aller Idealität so menschlich ist.

[7] Dein Thron, Elohim, währt immer und ewig,
Ein gerades Scepter ist deines Reiches Scepter.
[8] Gerechtigkeit liebend hassest du Frevel,
Darob hat gesalbt dich Elohim dein Gott
Mit Wonneöl vor deinen Genossen.

Man hat, um der Anrede des Königs mit אֱלֹהִים zu entgehen, erklärt 1) „dein Gottesthron ist immer und ewig“, was grammatisch möglich ist, und wenn es ausgedrückt werden sollte, so ausgedrückt werden musste (Nägelsbach §. 64[g]); 2) „dein Thron ist Gott = göttlich immer und ewig“, es ist aber höchst unwahrsch., dass man nach Analogie von „der Altar ist Holz = hölzern“ so sagen dürfe, da Gott weder die Substanz des Thrones ist noch dieser als Darstellung oder Bild Gottes gelten kann; das prädicative אלהים in diesem Falle elliptisch für כִּסֵּא אלהים und also genitivisch zu nehmen (Ges. §. 144 Anm. Ew. §. 296[b]) ist vollends unmöglich[1]. Sonach wäre bei der ersten Erklärungsweise zu verbleiben, welche sich auch dadurch empfiehlt, dass der irdische Thron des theokratischen Königs 1 Chr. 29, 23 wirklich כסא ה' heisst. Aber das Nächstliegende ist und bleibt doch, mit LXX *ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς αἰῶνα αἰῶνος* אלהים vocativisch zu fassen. Und da ewig vor allem Gottes Thron ist Thren. 5, 19 und Liebe der Gerechtigkeit, Hass der Bosheit auch sonst als Bez. der göttlichen Heiligkeit vorkommt 5, 5. Jes. 61, 8., so würde אלהים als Anrede Jehova's anzusehen sein, wenn nicht mit עַל־כֵּן Anrede des Königs folgte. Demnach fassen wir כסאך אלהים desgleichen als Anrede des Königs. Ueber den Ausfall des Dagesch in כִּסְאֲךָ s. Ew.

[1]) Mit Recht bezweifelt Hitz. zu Spr. 7, 27 auch an Stellen wie Dt. 8, 15. 1 K. 4, 13. Esr. 10, 13 die Richtigkeit der elliptischen Erklärungsweise.

§. 255^c. Dass anderwärts die irdische Obrigkeit אלהים genannt wird Ex. 21, 6. 22, 7 f. Ps. 82., ist wenigstens insofern analog, als sie so heisst, weil sie Gottes Stellvertreterin und Bildträgerin auf Erden ist, dieser König aber in seiner himmlischen Schöne, seiner unwiderstehlichen Doxa, seiner göttlichen Heiligkeit dem S. als die vollendete Wirklichkeit des engen Verhältnisses erscheint, in welches Gott David und seinen Samen zu sich gestellt hat. Indem Jehova zu David und seinem Samen auf ewig in das Verhältniss des Vaters zum Sohne zu treten verheissen hat, ist es תורת האדם Menschenweise gewesen, in der er zu ihm geredet, aber diese tiefe Herablassung Jehova's zu des Menschen Weise ist zugleich die höchste Erhebung des Menschen zu Gott, weshalb dieses Wort Davids 2 S. 7, 19 beim Chronisten 1 Chr. 17, 17 lautet: „du hast mich angesehen im Range des Menschen der höchsten Stufe". David dankt, dass Jehova sich so tief zu ihm herabgelassen und ihn, den Menschen, so hoch zu sich hinaufgehoben hat — ein Wechselverhältniss, welches in dem hier אלהים angeredeten Könige gipfelt, in welchem einerseits die Gottheit selber תורת האדם angenommen, andrerseits die Menschheit infolge dessen תור האדם המעלה darstellt. Nicht als ob der S. das Geheimniss der Menschwerdung Gottes durchschaute — aber dieser König ohne Gleichen ist ihm ganz und gar die menschliche Erscheinung des übermenschlichen Gottes, die Gottesnähe und Gottesbildlichkeit erscheint ihm in seiner Person zu einer an Gottgleichheit hinanreichenden Gottesgegenwart und Gottverbundenheit gesteigert, er nennt ihn אלהים, wie Jesaia אל גבור und Jeremia ה' צדקנו, weil in dem durchsichtigen Gefässe seiner schönen Menschlichkeit Gottes Herrlichkeit und Heiligkeit zu heilwärtiger Sichtbarkeit unter den Menschen gelangt sind. Die Benennung des Königs mit אלהים ist überdies dadurch vor Missverständniss gesichert, dass mit אלהים אלהיך, welches in den korahitischen Ps. und überhaupt den elohimischen s. v. a. ה' אלהיך ist (43, 4. 48, 15. 50, 7), von dem göttlichen Könige der Gott, der seines Daseins und seines Soseins Grund ist, unterschieden wird. Weil des Königs Scepter שֵׁבֶט מִישֹׁר ist (vgl. Jes. 11, 4), weil er Gerechtigkeit liebt und ebendeshalb (*fut. consec.*) Bosheit hasst, darum hat Gott sein Gott ihn gesalbt mit Wonneöl (Jes. 61, 3 vgl. zur Constr. Am. 6, 6) vor seinen Genossen. Es ist nicht an die Salbung zu seinem Berufe (vgl. 89, 21 mit Act. 10, 38) als Weihe zu wonnereicher Herrschaft zu denken, sondern der Sinn ist, dass Gott über ihn nach innen und aussen überschwengliche Freude ausgegossen, wie über keinen der Könige der Erde. Dass

er seine Umgebung überragt, versteht sich von selbst, aber auch unter den Genossen seines Königsberufs ist nicht seines Gleichen.

Dieses Wonneöl d. i. diese von oben stammende unvergleichliche Freude beschreibt nun der S. im Folgenden:

> [9] **Myrrh' und Aloe, Kassia sind alle deine Kleider,**
> **Aus Elfenbein-Palästen erfreut dich Saitenspiel.**
> [10] **Töchter von Königen sind unter deinen Trauten,**
> **Es steht die Königin dir zur Rechten**
> **In Ophir-Geschmeide.**

Das Lied von Minniglichem erreicht hier die Höhe, zu der es von Anfang aufstrebt. Es hat den minniglichen König als Menschen, als Helden, als göttlichen Herrscher geschildert, nun schildert es ihn als Bräutigam am Tage seiner Vermählung. Die Gedanken- und Bilderfolge ist prophetisch. Das Bild vom Helden geht absichtlich dem vom Bräutigam voraus. Wenn Babel gefallen ist und der Held auf weissem Rosse mit der Namensaufschrift: „Der Könige König und der Herren Herr" die feindlichen Völker mit dem Schwerte seines Mundes geschlagen haben wird, so folgt dann die durch diese strafrichterlichen Siege sich anbahnende Hochzeit des Lammes Apok. 19, 7 f. Dieser schliessliche *γάμος* ist es, den der S. hier in alttest. Strahlenbrechung vorausschaut und dem er entgegenfrohlockt. Da sind des Königs Kleider von den köstlichsten Aromen so durchduftet, dass sie ganz und gar daraus gewoben zu sein scheinen. Und aus Elfenbein-Palästen entzücken ihn מִנִּי. Ich nahm früher dieses מִנִּי nach Jes. 59, 18 als Wiederholung des מִן: „aus Elfenbein-Palästen, daraus entzückt man dich" (Hgst.). Aber diese Wiederholung ist frostig. Obgleich der apokopirte Plur. auf *i* statt *im* immer noch streitig ist (s. zu 22, 17. 2 S. 22, 44.), so liegt es doch hier zu nahe, מִנִּי in der Bed. Saitenspiel = מִנִּים 150, 4 zu fassen, und wenn bei irgend einem Ps., so darf man es bei diesem auch sonst aramäisch oder nordpalästinisch gefärbten wagen, sich zu jener hier überdies auch rhythmisch bedingten Apokope zu bekennen. Unter den Elfenbein-Palästen sind die Wohnungen des Einen gemeint, dessen Königssitz, wie die alte עִיר דָּוִד, nicht blos Ein Prachtgebäude, sondern ein Bezirk von vielen ist. Aus dem Innern dieser innen mit Elfenbein (שֵׁן Elephantenzahn) getäfelten und also vom blendendsten Weiss wiederstrahlenden Schlösser tönt festliche Musik. Wenn wir ein neutest. Lied vor uns hätten oder dieses alttest. aus dem neutest. Bewusstsein heraus verstehen wollten, so würden wir an Citherspiel vom himmlischen Zion her denken (Apok. 14, 1 f.). Der alttest. Dichter denkt sich eine Königsburg, welche an irdischer

Pracht noch weit die davidisch-salomonische übertrifft. Von da beeifert sich festliche Musik, sein Wohlgefallen zu erwerben, denn es ist der Tag seiner Vermählung. Schon sind Königstöchter unter seinen Theuren. יְקָר heisst was kostbar ist und was man als kostbar hochschätzt und liebt (Spr. 6, 26), die Form בִּיקְּרוֹתֶיךָ gleicht genau der Form לִיקְּהַת Spr. 30, 17., sowohl in dem Vortritt des *i* mit Verdrängung des *Scheba mobile* (Ges. §. 24, 1 *extr.*) als in dem *Dag. dirimens* (Ges. §. 20, 2^b und ausführlicher Ew. §. 92^c)[1]. Jetzt aber hat er sich seine eigentliche Gemahlin erkiest, die hier statt גְּבִירָה mit einem mehr ausländischen und poetischeren Namen שֵׁגַל heisst, viell. dass der sonst von chald. und persischen Königinnen vorkommende Name der heimgeholten Braut sie als die Erkorene des Weltherrschers bez. soll. Daraus dass sie in Ophirgolde prangend, den Ehrenplatz zur Rechten des Königs einnimmt, ist ersichtlich, dass ihr Verhältniss zum Könige erst in seiner Vollendung begriffen ist. Wer sind jene Töchter von Königen und wer ist diese dem Könige nächststehende Königin? Jenes sind die zu Christo bekehrten heidnischen Völker und diese ist das, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, Gotte in Christo wiedervermählte Israel. Freilich kann בְּנוֹת מְלָכִים nicht wie בַּת־צֹר personificirende Bez. heidnischer Reiche sein[2], obgleich שֵׁגַל das als Eine Person vorgestellte gläubige Israel ist; es sind wirklich Königstöchter als Repräsentantinnen ihrer Völker gemeint und das Verhältniss ist dasselbe, wie Jes. 49, 23., wo der isr. Gemeinde der Zukunft geweissagt wird,

---

[1]) Es ist dies die LA Ben-Naftali's, welche in diesem Falle *recepta* geworden ist, wogegen Ben-Ascher בִּיַקְּרוֹתֶיךָ liest. Saadia, Raschi, Simson ha-Nakdan u. A., welche das Wort von בִּקֵּר (besuchen, aufwarten) herleiten, indem sie für die Schreibung מְשִׁיסָּה Jes. 42, 24 vergleichen, folgen der *rec.* Auch in לִיקְּהַת Spr. 30, 17., וִילְלַת Jer. 25, 36., פִּיתְרוֹן Koh. 2, 13 ist im *textus rec.* die sonst nicht adoptirte Orthographie Ben-Naphtali's, welcher לִישְׂרָאֵל, וַיִּתֵּן u. dgl. vocalisirte, ausnahmsweise beibehalten, s. S. D. Luzzatto, *Grammatica della Lingua Ebraica* §. 139: *ortographia non adottata da Ben-Ascèr, perchè il Chirek seguito da Jod verrebbe ad essere seguito da Scevà muto, o da* דגש, *oppure il Scevà muto verrebbe fatto mobile* d. h. er fand weder *Schwa quiescens* nach dem langen Vocal noch die Mobilisirung des *Schwa* statthaft, jenes erschien ihm wider das Gesetz der Sylbenbildung, dieses gegen die Grundform der betreffenden Wörter.

[2]) Zwar behauptet E. Guers in seinem an Wahrem und Schönem reichen *Israel aux derniers jours de l'économie actuelle ou Essai sur la restauration prochaine de ce peuple, suivi d'un fragment sur le millénarisme (Genève et Paris* 1856. 8.*)*: „*Les filles des rois dans le langage de la Bible, ce sont les nations qu'ils gouvernent et dont ils sont communément appelés les pères,*" aber dieser Sprachgebrauch der Bibel ist unnachweisbar.

dass Könige ihre Pfleger und deren Fürstinnen ihre Säugammen sein werden.

Der S. wendet sich nun an die Eine Königsbraut, welche jetzt hoch über die Königstöchter geehrt ist, in Worten, die uns in unserer prophetischen Auslegung eher bestärken als irre machen:

11 Höre, Tochter, und sieh und neig dein Ohr
Und vergiss dein Volk und dein Vaterhaus,
12 So wird der König Verlangen tragen nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr, huldige denn ihm.
13 Und die von Tyrus werden mit Gaben deine Gunst erflehn,
Des Volkes Reichste.

Es ist unzutreffend, wenn Hgst. sagt, dass der S. ihr hier gleichsam die Traurede halte, sie ermahnend, das Haus ihres Vaters, das sie eben äusserlich verlassen sollte, auch innerlich zu verlassen, denn sie ist schon heimgeholt, die Trauung also vorüber, die Elfenbein-Paläste sind, wenn wir prophetisch auslegen, die ihres Neuvermählten und seines Vaters, der seinem Sohne Hochzeit machet. Und auch dass der S. sie בַּת anrede, weil sie jetzt aus dem Verhältnisse der Tochter in das der Gemahlin übergehe, ist nicht ganz richtig, obwohl richtiger, als dass בַּת s. v. a. בַּת־מֶלֶךְ sei, was gar nicht möglich; בַּת ist nichts weiter als Bez. ihrer noch mädchenhaften Jugendlichkeit. Mit שִׁמְעִי erbittet sich der S. Gehör, mit רְאִי lenkt er ihr Auge auf das neue Verhältniss hin, in welches sie eintritt, mit הַטִּי אָזְנֵךְ spricht er ihre Aufmerksamkeit für die folgende Ermahnung an. Sie soll Volk und Vaterhaus vergessen, aus ihren natürlichen angeerbten gewohnten Verhältnissen wie äusserlich so auch innerlich ausscheiden, so wird Lust haben (וְיִתְאָו *fut. apoc.* als *apodosis* des einem Bedingungssatze gleichen *imper.* Ges. §. 128, 2[c]) der König an ihrer Schöne. Er hat ein Recht auf ihren Besitz in so völliger Hingabe, denn er ist als Gemahl (vgl. 1 P. 3, 6) und zumal als göttlicher König ihr Herr, darum (וְ Ges. §. 155, 1[d]) soll sie ihm tiefste anbetende Ergebenheit bezeigen. Thut sie das, so wird ihr nicht allein innige Gegenliebe des Königs, sondern auch allgemeine Verehrung der Völker zu Theil werden. Dass וּבַת־צֹר sich „und o Tochter Tyrus" übers. lasse (Hitz.), was auch der oben vorgetragenen zeitgeschichtlichen Auffassung zur Stütze gereichen würde, ist grammatisch unmöglich, denn nur wenn ein Voc. vorausgegangen, kann ein zweiter mit ו angeknüpft werden (z. B. Spr. 8, 5)[1]. Es ist Subjektsbegriff. Die

[1]) Dennoch übers. Hupf.: „und o Tyrustochter" und rechnet den Gegengrund, dass sich „und" nicht zum Vocativ schicke, unter die leichtfertigsten. Aber dieses Niedertrumpfen macht die Sache nicht anders.

Tochter d. i. Bevölkerung von Tyrus wird mit Geschenken herbeikommend ihr Antlitz streicheln d. i. unter schmeichelnden Bitten sich um ihre Gunst bewerben. Tyrus ist aber nur exemplificirend genannt, עֲשִׁירֵי עָם ist nicht Appos., sondern Permutativ: nicht allein Tyrus, sondern überhaupt die welche unter jedem einzelnen Volke die Reichsten sind. Ew. übers. nicht unrichtig, obwohl sehr prosaisch: die reichsten Leute; indess wie אֶבְיוֹנֵי אָדָם Jes. 29, 19 die ärmsten Leute in der Menschenwelt sind, so עשירי עם die reichsten Leute in der Völkerwelt. Forschen wir nun nach dem tieferen Sinne dieser Versgruppe, so heisst das zu seinem Gotte bekehrte Israel der Zukunft, über das er sich freuen wird wie sich ein Bräutigam freuet über seine Braut Jes. 62, 5., hier deshalb בַּת, weil die aus dem Verderben und dem Strafzustande zurückgewonnene Gemeinde Jehova ihrem Gott und David ihrem König (Hos. 3, 5) sich in derselben Jugendfrische erster Liebe hingeben wird, wie einst die aus Aegypten erlöste Jer. 2, 2. Der allegorischen Fassung scheint freilich das „vergiss dein Volk“ zu widerstreben — ein von Stähelin (Messian. Weissagungen S. 24) gegen sie erhobener wohlberechtigter Einwurf, aber schon der Targ. deutet auf das Richtige, indem er umschreibt: „vergiss der bösen Thaten der Gottlosen deines Volkes und das Haus der Götzen, denen du gedient im Hause deines Vaters“. Es ist ja nicht die verstockte Masse Israels, welche zu Gott und seinem Christus in solches Liebesverhältniss tritt, sondern, wie die Prophetie von Dt. 32 an verkündigt, ein durch vertilgende und sichtende Gerichte hindurch geläuterter und geretteter Rest, welcher, um Christo ganz anzugehören und der heilige Same einer besseren Zukunft zu werden (Jes. 6, 13), alle Bande des Zusammenhangs mit dem halsstarrig ungläubigen Volke und Vaterhause zu durchschneiden und in ähnlicher Weise, wie Abram, aus ihnen auszuscheiden hat. Diese Gemeinde der Zukunft ist schön, denn sie ist gesühnt (Dt. 32, 43), gewaschen (Jes. 4, 4) und geschmückt (Jes. 61, 3) von ihrem Gott. Und huldigt sie ihm, ohne rückwärts zu blicken, so bleibt nicht allein Er der Ihre, sondern in Ihm wird auch alles Herrliche der Welt das Ihre. Hochgeehrt von dem König der Könige ist sie die Königin unter den Königstöchtern, welcher Tyrus und die Reichsten unter allerlei Volk Verehrung zu zollen sich beeifern. Aehnliches, wie hier von der bevorzugten Gemeinde des Messias, wird 72, 10 f. vom Messias selber gesagt.

Der S. schaut und malt nun, wie die Erkorene dem Könige zur Vollendung des Liebesverhältnisses zugeführt wird:

[14] Eitel Herrlichkeit ist die Königstochter drinnen,
Aus golddurchwirktem Zeug ist ihr Gewand.
[15] In buntem Schmuck wird sie geleitet zum König,
Jungfraun hinter ihr her,
Ihre Freundinnen werden dir zugebracht —
[16] Werden geleitet mit Freuden und Jubel,
Ziehen in des Königs Palast.

Es wird nicht beschrieben, wie sie aus ihrem Vaterhause abgeholt wird (was schon geschehen), sondern wie sie im Bereiche des königlichen Hoflagers (wo sie sich bereits befindet) in den Palast des Königs geleitet wird. Der Dichter sieht sie, die Tochter Zion, die als solche eine Königstochter ist, erst in ihrem Gemache (פְּנִימָה eig. ins Innere, einmal schon im Pent. Lev. 10, 18., dann im Innern Ges. §. 90, 2[b]), wie sie da[1] eitel Pracht ist (כָּל־כְּבוּדָּה eig. eitel Prächtiges vom Adj. כָּבוֹד wie Ez. 23, 41 für כְּבֻדָּה, vgl. כָּל־הֶבֶל 39, 6 eitel Nichtigkeit und viell. כָּל־כָּבוֹד Jes. 4, 6 eitel Herrlichkeit), ihr Gewand sind golddurchwirkte Stoffe (d. i. solche denen Goldfäden eingewebt sind oder würfelig gewebte und ausserdem mit Gold geschmückte). Sie ist, wie dort Esther Est. 2, 12., im Begriff dem Könige, ihrem Gemahl, zugeführt zu werden, und das geschieht לִרְקָמוֹת in buntgewirkten buntfarbigen Kleidern (לְ so zuständlich wie 2 Chr. 20, 21 לְהַדְרַת) mit dem Gefolge von Jungfraun und unter dem Geleit ihrer Freundinnen, die zugleich mit ihr Besitzthum ihres Gemahles werden. Dieser Zug des Gemäldes: „ihre Freundinnen werden dir zugebracht“ ist nach Hgst.'s richtiger Bemerkung der allegorischen Erklärung günstiger, als der zeitgeschichtlichen. Denn die weibliche Gefolgschaft einer Neuvermählten geht nach morgenländischer Sitte nur mittelbar in den Besitz des Gemahls über, nicht er, sondern nur die Gattin selbst kann über sie verfügen. Versteht man aber unter den Jungfraun neugewonnene Gemeinden aus den Heiden und unter den Freundinnen solche, die an der Wiederbringung der Tochter Zion herzlichen und thätigen Antheil genommen, so verliert das מוּבָאוֹת לָךְ das Befremdende, denn es ist eine geistliche Vermählung, und eben dieses Hinausgehen über die Schranke hochzeitlicher Sitte drängt darauf hin, eine solche zu verstehen. Die Braut des Lammes, welche der Apokalyptiker in glänzend weissen Byssus gekleidet schaut, der ihre Gerechtigkeit bedeutet, wie die bunten goldnen Kleider hier ihre Herrlichkeit, ist

---

[1]) In Babylonien führte man nach *b. Jebamoth* 77[a] diese Worte für die Häuslichkeit als Frauentugend an, in Palästina (במערבא) treffender Gen. 18, 9.

eben nicht Eine Person und auch nicht Eine Gemeinde, sondern die Gemeinde Israel und die ihr glaubensverbundenen Gemeinden der Heiden zusammen. Mit Freude und Frohlocken bewegt sich der Zug, es ist der Ehrengang der Einen Erkorenen und der vielen Miterkorenen, und zu welchem Zwecke, zeigen die Wünsche, die dem Dichter aus dieser Anschauung sprossen.

17 Mögen Ersatz deiner Ahnen werden deine Kinder,
Mögst du sie setzen zu Fürsten in allen Landen.
18 Gedenken will ich deines Namens in allen Geschlechtern,
Darob werden Völker dich preisen immer und ewig.

Wie David und Salomo ihre Söhne an ihrer Herrschaft theilnehmen liessen (2 S. 8, 18. 1 K. 4, 7 vgl. 2 Chr. 11, 23), so entspriessen aus der Ehe der Tochter Zion und der Jungfrauen und Freundinnen ihres Gefolges mit dem König Messias Kinder, auf welche die in ihm gipfelnde davidische Königsherrlichkeit übergeht, ein königliches Geschlecht, unter welches er die Herrschaft der Erde vertheilt (s. Ps. 149)[1]. Man ist versucht, hier, wo das Hochzeitsbild sich ganz in der Weise menschlicher Natürlichkeit vollendet, an der prophetisch-messianischen Fassung irre zu werden. Aber zu um so stärkerer Stütze gereicht ihr V. 18. Wenn der S. sagt, dass er des Namens des Königs in allen Generationen gedenken will, so hat dies die zwiefache Voraussetzung, dass er sich als Glied einer unvergänglichen Gemeinde und dass er den König als eine für die Gemeinde aller Zeiten preiswürdige Person betrachtet. Sonst heisst der Lobpreis Jehova's ein durch alle Geschlechter lebendiger 102, 13. 135, 13; hier ist der König der Gegenstand ewigen Lobpreises der Gemeinde und von da aus der Völker. Man beachte das עַל־כֵּן. Der S. repräsentirt Israel. Dieses ist zunächst berufen, den Namen des Messias von Geschlecht zu Geschlecht rühmend zu verkündigen. Es bleibt aber damit nicht alleine. Die Völker werden dadurch erweckt, das Gleiche zu thun. Das Ende der Heilsgeschichte ist, dass Israel und die Völker zusammen diesen minnewerthen, heldenhaften, göttlichen König preisen. Wer erinnert sich bei V. 18 nicht an V. 17 des unzweifelhaft messianischen Ps. 72: „es wird dauern sein Name auf ewig; so lange die Sonne, wird sprossen sein Name und

---

1) Etwas anders E. Guers a. a. O. p. 317—319: „*Les enfants, issus du mariage de l'Époux et de sa royale compagne, les Hébreux convertis, remplaceront les pères, Abraham, Isaak, Jacob, les égalant en obéissance, en dévouement, les surpassant en bénédictions*, aber die Rückbez. auf die Patriarchen ist gegen den Ausdruck und die Bez. auf das neue Israel erscheint im Hinblick auf das מובאות לך zu eng.

es werden sich in ihm segnen, ihn preisen alle Völker"? Hier der messianischen Auffassung auszuweichen — sagt Vaihinger mit Recht — hiesse muthwillig die Augen verschliessen.

Wenn wir die Abfassungszeit dieses Ps. genau bestimmen könnten, ob unter David oder Salomo oder Josaphat oder Hiskia, so würden wir die eigenthümliche Gestalt, welche hier die messianische Hoffnung annimmt, wohl besser begreifen. Es verhält sich vielleicht damit ähnlich, wie mit Philipp Nicolai's „Wie schön leucht uns der Morgenstern". Dieses Lied hat die Ueberschrift: „Ein geistlich Brautlied der gläubigen Seele von Christo Jesu, ihrem himmlischen Bräutigam, gestellt über den 45. Psalm des Propheten David." Es ward wahrsch. zur Hochzeit Wilhelms Erbgrafen und Herrn zu Waldeck gedichtet, auf den die Anfangsbuchstaben der Strophen akrostichisch hindeuten, und ist die Contrafactur (geistliche Parodie) eines wirklichen Liebesgesangs, dessen Volksmelodie es auch beibehalten hat [1].

PSALM XLVI.

Als unter Josaphat Moabiter, Ammoniter und Edomiter das davidische Reich mit Krieg überzogen und Jerusalem bedrohten, überkam in der vom Könige zusammenberufenen gottesdienstlichen Versammlung Jahaziël den Asaphiten der Geist Jehova's und er weissagte auf morgen eine wunderbare Heilsthat. Da priesen levitische Sänger Jehova den Gott Israels mit jubelnder Stimme und zwar Sänger vom Geschlechte Kehâths, dessen 14 Sängerklassen in der dav. Zeit unter Heman standen, und inmitten dieses Geschlechts insbes. von der Familie Korahs. Levitische Sänger zogen am andern Tage in heiligem Schmuck und unter Gesang vor dem Heere Josaphats her. Die Feinde, durch den Angriff einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrumpelt, hatten, in wilde Flucht aufgelöst, die Waffen gegen einander gekehrt und das Heer Josaphats fand das feindliche Lager in ein Leichenfeld verwandelt. Bei dem Siegesdankfeste darauf in Emek ha-Beracha waren auch wieder levitische Sänger thätig, denn unter Musik der Nabla's, Cithern und Trompeten bewegte sich von da der beutebeladene Herreszug nach Jerusalem und dem Tempel Jehova's. So erzählt der Chronist 2 Chr. c. 20 und gibt uns damit den Schlüssel zu den beiden asaph. Ps. 83 u. 76.,

---

[1]) s. Max Göbel, Gesch. des christlichen Lebens 1, 462—64 und insbes. Curtze, Nicolai's Leben und Lieder S. 83.

so wie zu den korah. Ps. 46. 47. 48. Die Bez. der vier letzten Ps. auf die Niederlage des Heeres Sanheribs unter Hiskia liegt zwar gleich nahe, hat aber nicht gleichen historischen Halt. Jenseit des 14. J. Hiskia's musste die Gemeinde bei diesen Ps. freilich an die jüngsterlebte näher vergangene assyr. Katastrophe denken, zumal da Jesaia diese mit engem Anschluss an diese Ps. geweissagt hatte. Denn Jesaia und diese Ps. sind wundersam verkettet.

Von dem überschr. עַל־עֲלָמוֹת war schon zu 6, 1 die Rede. Böttcher *de inferis* p. 192 übers. *ad voces puberes* zu Tenor-Stimmen, was allerdings dazu passt, dass nach 1 Chr. 15, 20 בִּנְבָלִים על־עלמות gesungen wird und die orientalische Laute nach Villoteau (*description de l'Égypte*) *aux six sons vers l'aigu de l'octave du medium de la voix de tenor* entspricht. Aber עלמות bed. nicht *voces puberes*, sondern *puellas puberes*, und obschon allerdings keine Castraten im Tempel sangen, so ist doch Mitgesang von Levitenknaben im zweiten Tempel ausdrücklich bezeugt[1], und Ps. 68 erwähnt bei einem Tempelfeste der handpaukenschlagenden עלמות, aus denen sich nicht mit Saadia Jünglinge machen lassen[2]. Auch hat man, wenn der Ps. für Männerstimmen gesetzt ist, zu bedenken, dass der Umfang des Tenors ja bis in den Sopran hineinreicht, dass die Sänger verschiedenen Alters bis zum 20. J. herab waren und dass der orient., zumal auch jüd. Gesang, das Fistuliren liebt. Deshalb billigen wir die Uebers. Perret-Gentils *chant avec voix de femmes* und noch mehr Armand de Mestral's *en soprano.*

Der Ps. ist strophisch, aber in eigenth. Weise. Das Schema ist 6. 8. 9. Es fehlt also symmetrische Zeilenzahl, nur der Kehrvers, der sich aus der 1. Str. entpuppt, stempelt die Gruppen zu Strophen. Auch die Musik thut das Ihre, diese abzugrenzen. Ihre dreimalige Steigerung (סלה) bez. hier dreimal den Strophenschluss. Die Vermuthung Hupfelds, dass der Refrain am Schlusse der 1. Str. ausgefallen sei, hat Manches für sich.

Das Triumphlied der deutschen Reformation: Eine feste Burg ist unser Gott, ist diesem Ps. nachgesungen. Gott unser Hort in allen Drangsalsstürmen — das ist sein Grundged.

---

[1]) Die Mischna *Erachin* 13b berichtet ausdrücklich, dass während die Leviten zu Nabla- und Citherspiel sangen, ihre Knaben, unterhalb des Pulpets zu ihren Füssen stehend, mitsangen, um dem Gesange Harmonie hoher und tiefer Stimmen (תֶּבֶל *condimentum*) zu geben. Diese Levitenknaben hiessen צערי oder סועדי הלויים *parvuli* (obwol die Gemara anders erklärt) oder *adjutores Levitarum.*

[2]) s. Dan. Haneberg, Ueber Saadia's arab. Psalmenübers. S. 47.

In Ihm — singt Str. 1 — sind wir getrost beim wildesten Toben der Elemente:

[2] Elohim ist uns Zuflucht und Hort,
Als Hülfe in Drangsalen bewährt gar sehr.
[3] Drum sind wir furchtlos bei Umkehr der Erde
Und Berge-Hinsturz ins Herz des Weltmeers,
[4] Wenn tosen, schäumen dess Gewässer,
Von dessen Thürmen Berge schüttern.

(Forte)

Die Gemeinde beginnt mit einer allg. Aussage dessen was Gott ihr ist; diese Aussage ist das Ergebniss ihrer Erfahrung. Lth. nach LXX. Vulg. übers. נִמְצָא מְאֹד die uns troffen haben, im Liede: aus aller Noth, die uns jetzt hat betroffen. Aber obschon מָצָא sowohl von der Noth, die jem. trifft, als von der Person, welche sie erfährt, gebräuchlich ist (116, 3), so passt doch, wie Lth. selbst gefühlt hat, מאד nicht zu dem so übers. נמצא, und die *consec. temp.* liesse nur die Uebers.: die wir sehr erfahren (nicht: erfuhren) zu, wogegen dies dass die Gemeinde zur Zeit eine aus Drangsal befreite ist. Also bez. נמצא מאד partic. Gott selber als den in Drangsalen sich finden Lassenden (2 Chr. 15, 4 u. ö.) sehr d. h. denen die ihn da suchen sich überschwenglich Offenbarenden und Bewährenden. Weil ihr Gott ein solcher ist, fürchtet die Gemeinde sich nicht, wenn auch eine noch grössere Drangsal, als die eben bestandene, hereinbräche: wenn die Erde (*nom. subj.* nach Ges. §. 133, 2) wandelte d. i. in Selbstverwandelung einginge (absol. Hi. Ges. §. 53, 2) und wenn die Berge sänken in die innerste Tiefe der Meere d. i. des Oceans hinab. Die Berge im Herzen der Meere, sagt Hgst., bez. die mächtigsten Reiche der Welt. Aber 1) bed. בְּלֵב nicht *in corde*, sondern *in cor*, denn der D. meint: wenn gleich die Berge, die bei der Schöpfung aus den Wassern aufgetaucht sind, indem diese eingedämmt wurden, wieder in das Meer zurücksänken, also das alte Chaos zurückkehrte; 2) die Gemeinde setzt das Aeusserste, den Einsturz des schöpferisch geordneten Weltganzen, an Allegorie ist also so wenig zu denken, als bei dem horazischen *si fractus illabatur orbis.* Weil יַמִּים nicht numerischer, sondern amplificativer Pl. ist, so können V. 4 Singularssuffixe darauf zurückgehn, denn מֵימָיו auf Gott (Gottes Wasser) zu bez. liegt ferne und גַּאֲוָה Selbsterhebung wird dem Meere zugeeignet, wie 89, 10 גֵּאוּת. Die Futt. setzen gleichen Werthes die Infinitivconstr. fort; die Gem. setzt den Fall, dass tosen, schäumen seine, des Weltmeers, Wasser und dass, indem das Meer hoch empor sich thürmend aus seinen Ufern tritt, die Berge

einzustürzen drohten. Auch da bleibt sie getrost; die hier sich steigernde Musik bekräftigt ihre Glaubenszuversicht in solcher wilden Erregtheit der Elemente.

Elohim — sagt Str. 2 — der ist die Segensquelle und der Schirm seiner Stadt, gegenüber dem wilden Toben der Völker.

[5] Ein Strom — dess Bäche erfreun die Stadt Elohims,
Das Heilige der Gezelte des Höchsten.
[6] Elohim ist in ihr drin, sie wanket nicht,
Es hilft ihr Elohim mit Morgenanbruch.
[7] Toben Völker, wanken Königreiche —
Er erhebt seine Stimme, so zerfliesst die Erde.
[8] Jahawâh der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs.
(Forte)

Wie nach Gen. 2, 10 aus Eden ein Strom ging, um den ganzen Garten zu tränken, so macht ein Strom Jerusalem gleichsam zum anderen Paradiese: einen Strom gibts, dessen Bäche (Theilungen, Seitenarme und Biegungen) erfreun die Stadt Elohims. Es ist der Strom der göttlichen Gnade gemeint, welche auch 36, 9 einem Paradiesesstrom verglichen wird. Wenn Gottes liebe Stadt von Feinden bedroht und umlagert ist, so wird sie doch nicht hungern und dürsten, nicht bangen und zagen, denn der Strom der göttlichen Gnade mit ihren Stiftungen und Verheissungen fliesst mit seinen lustigen Wellen durch sie hindurch, wo das herrliche Gezelt des Höchsten aufgeschlagen ist; קְדֹשׁ neutr. wie 65, 5 vgl. Jes. 57, 15 u. גְּדֹל Ex. 15, 16., מִשְׁכְּנֵי Zelte = herrlich Gezelt. In V. 6 tritt an die Stelle des Stroms der von dem er ausgeht, an die Stelle der Gnade der Spender. Elohim hilft ihr לִפְנוֹת בֹּקֶר wenn der Morgen sich zuwendet. Nur eine Nacht der Angst; die Zukehr des Morgens ist auch Sonnenaufgang der schleunigen Hülfe. Die Prätt. V. 7 sind hypothetisch: wenn Völker und Reiche in feindliche Erregung und Umwälzung gerathen, so dass die Gemeinde in diese Katastrophe hineingezogen zu werden Gefahr läuft — es kostet Gott nur ein Erheben seiner allmächtigen Donnerstimme (נָתַן בְּקוֹלוֹ wie Jer. 12, 8 vgl. Ps. 68, 34: die Stimme als Mittel des Gebens d. i. Erschallenlassens gedacht), so zerrinnt die Erde (מוּג wie Am. 9, 5. *Ni.* Jes. 14, 31 u. ö.), ihr titanischer Trotz wird feig, die Fugen ihrer Liguen locker, ihre aufgebotene Kraft zunichte. Es zeigt sich, dass יהוה צבאות mit seinem Volke ist. Es ist hier zum zweiten Male seit 24, 10., dass uns dieser Gottesname begegnet. Er ist den korah. Ps. eigen, diese sind königlichen Inhalts und es ist dies ja der eig.

Gottesname der Königszeit, an deren Schwelle er zuerst im Munde Hanna's vorkommt 1 S. 1, 11 (s. unten zu 59, 6). An dem Gotte, auf dessen Aufgebot sich alle geschöpflichen Mächte wie Kriegsschaaren stellen müssen, hat Israel eine hohe Veste מִשְׂגָּב, die von keinem Feinde erklommen werden kann. Auf der Höhe so siegesgewissen Hochgefühls schwebt Israel jetzt mehr als je, jetzt, wo das Heer verbündeter Völker und Reiche, ehe es Jerusalem erreicht hat, zum Todtenacker geworden ist.

Denn zu Tage liegts — sagt Str. 3 — durch wie schleunige Hülfe Israels Gott dem Toben der Heiden und allem Kriege ein Ende macht.

[9] Kommt, schauet die Grossthaten Jahawâh's,
Der angerichtet Verheerung auf Erden,
[10] Der den Kriegen steuert bis an der Erde Enden,
Bogen zerbricht und Lanzen zerhaut,
Streitwagen vernichtet durch Feuer.
[11] „Lasst ab und erkennt, dass Ich Elohim bin,
Erhaben sein will ich unter den Völkern, erhaben auf Erden."
[12] Jahawâh der Heere ist mit uns,
Eine Burg uns der Gott Jakobs.

(Forte)

Die Thaten Jehova's liegen noch in ihren Folgen sichtbar vor, die ausserhalb der Gemeinde sind sollen sich überzeugen. In einer nachgebildeten ähnlichen Stelle 66, 5 steht מפעלות אלהים, hier, wo der Gott Israels gegenüber aller Welt benannt werden soll, war auch in dem elohim. Ps. sein eigenthümlicher Name am Orte[1]. שַׁמּוֹת ist hier nicht Entsetzliches (Jer. 8, 21), sondern Verwüstungen (von שָׁמֵם in der Grundbed. wie Jes. 13, 9 u. ö.): er hat Verwüstungen angerichtet unter den wider die Stadt Gottes zu Felde gelegenen Feinden. Absichtlich wird im Part. מַשְׁבִּית fortgefahren. Die Vernichtung der Weltmacht, welche die Gemeinde so eben zu ihrer Rettung erfahren hat, ist ein Vorspiel der Aufhebung des Krieges überhaupt Mi. 4, 3 (Jes. 2, 4). Bis an der Erde Enden wird Jehova dem Kriegführen ein Ende machen und weil er am Kriege überh., geschweige an dem Kriege gegen sein Volk kein Gefallen hat, alles Kriegsgeräthe theils zertrümmern theils den Flammen übergeben

[1]) Indess findet sich auch hier מפעלות אֱלֹהִים als bis in die talm. Zeit zurückgehende Variante. Nurzi entscheidet sich dafür und auch Biesenthal hat sie in seiner Psalter-Ausgabe 1837 nach de Rossi, *Variae Lectiones* V, 134 aufgenommen. Hupf. S. 378 (wo die Variante zu V. 8 statt zu V. 9 notirt ist) nennt fälschlich den Chald. als Zeugen für אלהים. Dieser ist für יהוה.

(vgl. Jes. 54, 16 f.). Es folgt V. 12 eine Ermahnung Gottes selber an die Völker. Die Gemeinde tritt zurück gegen ihren Gott, der für sie gehandelt hat und den sie nun auch für sich reden lässt. Lasst ab, ruft er den Völkern zu, vom Bekriegen meines Volkes und erkennt dass ich Gott bin, der in sich selbst und seinem Volke Unüberwindliche, der in seiner Hoheit von aller Welt anerkannt sein will. Eine ähnliche schlussfolgerungsartige Ermahnung schliesst Ps. 2. Mit dieser Ermahnung, die zugleich Warnung und Drohung ist, werden die Völker entlassen; die Gemeinde aber rühmt noch einmal, dass Jehova Zebaoth ihr Gott und ihre Burg ist.

Man vgl. den Aufruf Jahaziels 2 Chr. 20, 17 und man wird eingestehen müssen, dass jener Zeitpunkt Josaphats der passendste Anlass dieses Ps. ist. Nichtsdestoweniger lässt sich von diesem Ps. sagen, dass er durch und durch jesaianisch ist. Wie Ps. 2 gleichsam die Quintessenz des B. Immanuel Jes. c. 7—12 ist, so Ps. 46 nicht Echo zwar, aber Präludium von Jes. c. 33., der lyrisch gehaltenen Schlussrede zu Jes. c. 28—32., gesprochen vor Jerusalems Errettung zur Zeit der höchsten Noth. Der Grundged. des Ps. ist dort V. 2 bittweise ausgesprochen und man sieht in Beihalt von Jes. 25, 4 f., wie gleichartige Sprache Psalmist und Prophet reden. Mit der Schlussermahnung klingt dort V. 13 zus. und das Bild vom Strom im Ps. hat das ausgemaltere grossartig kühne des Proph. V. 21 veranlasst: „Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahawâh, Ersatz von Strömen, Kanälen weiter Ausdehnung, in welche Ruderschiffe sich nicht wagen und die ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet.“ Den in אָרוּם ausgesprochenen Gotteswillen vernehmen wir auch Jes. 33, 10. Und die Aussicht auf Endschaft des Krieges erinnert an die bekannte, mit Micha gleichlautende Weiss. Jesaia's c. 2 vom ewigen Frieden. Die goldene Zeit der schriftstellerischen Prophetie ist aus den Psalmen erblühet. Jesaia und Jeremia haben sich, jeder in seiner Weise, an ihnen gebildet.

PSALM XLVII.

Während zwischen Ps. 45 und 46 sich kaum ein anderes Band der Verwandtschaft, als der gleiche Gebrauch des bedeutsamen עַל־כֵּן entdecken lässt, hat Ps. 47 mit Ps. 46 nicht allein den Ged. der königlichen Erhabenheit Jehova's über die Völker der Erde, sondern auch den gesch. Anlass gemein, näml. (wie schon Hgst. überzeugend dargethan) den Sieg Josaphats über die vereinigten

Nachbarvölker — einen Sieg ohne Kampf und also um so offensichtlicher einen Sieg Jehova's, der, nachdem er für sein Volk gestritten, unter der Musik der Siegesfeier desselben wieder auffuhr, was sich äusserlich in der Zurückgeleitung der Bundeslade nach dem Tempel darstellte 2 Chr. 20, 28. Aus diesem Erlebniss ist dieser proph. Ps. eines der damaligen korah. Sänger erwachsen. Seine Anlage nach dem Schema 8. 8. 4 ist nicht zu verfehlen.

[2] All ihr Völker, klatscht in die Hände,
Jauchzt Elohim mit lautem Frohlocken.
[3] Denn Jahawâh ist hocherhaben, furchtbar,
Ein grosser König über die ganze Erde.
[4] Er zwingt Völker unter uns
Und Nationen unter unsere Füsse.
[5] Er erkiest uns unser Erbe,
Den Stolz Jakobs, dess den er liebgewonnen.
(Forte)

Schrecken Elohims — so schliesst der Chronist 2 Chr. 20, 29 die Erzählung der Niederlage der Verbündeten — überkam hierauf alle Reiche der Länder, als sie hörten, dass gestritten Jahawâh mit Israels Feinden. Der Psalmist aber ruft infolge ebendieses Ereignisses nicht zum Schrecken, sondern zur Freude auf, denn Schrecken ist unwillkürliche abgezwungene, Freude aber freiwillige innere Bewegung. Der rechte letzte Sieg Jehova's besteht nicht in blutiger Unterwerfung und dumpfer Bestürzung, sondern in Umstimmung der Völkerherzen zu freudiger Anbetung. Um so aller Völker Gott zu werden, ist er vorerst Israels Gott geworden, und Israel sehnt sich, dass dieser Zweck seiner Erwählung erreicht werde. Aus dieser Sehnsucht gehen die geflügelten Worte der Aufforderung V. 2 hervor. Die Völker sollen sich Elohim-Jehova's freuen und ihre Freude, welche Israels Freude steigert, in Geberden (תָּקַע כַּף eig. *concutere manum*, *plaudere manu*) und Worten kundgeben, denn Jehova ist schlechthin erhaben (עֶלְיוֹן hier nicht Subst., sondern Adj. wie 78, 56 u. ö.), furchtbar und sein Herrschaftsgebiet hat Israel zum Centrum, aber nicht zur Schranke, sondern erstreckt sich über die ganze Erde. Alles muss ihm in seinem Volke huldigen, sei es williglich oder gezwungen. Was V. 4 besagt, ist ein dem Erlebten entnommener Erfahrungssatz. Das Fut. יַדְבֵּר (statt יַדְבִּיר von דָּבַר *agere; Hi. subigere,* wie 18, 48) ist Ausdruck des fort und fort Geschehenden. Ebenso יִבְחַר V. 5 (wofür Hupf. יַרְחֵב lesen will): Gott erkiest Israels Erbe d. i. Erbland immer von neuem, indem er sich als treuer

und mächtiger Schirmherr desselben erweist, wie jetzt, wo die feindliche Ligue es auf nichts Geringeres abgesehen hatte, als Israel aus seinem Erbbesitz ganz und gar zu vertreiben 2 Chr. 20, 11. Das h. Land heisst, wie viell. Am. 6, 8., schwerlich aber Nah. 2, 3., der Stolz Jakobs als die Gnadengabe, mit welcher das Volk der göttlichen Liebe prangen kann. אֶת hat Segol ohne Makkef, wie 60, 2. Spr. 3, 12 — die drei einzigen Beispiele, der conjunct. Acc. vertritt das Makkef. Die Musik drückt hier auf den gegenwärtig so glorreich bewährten Erfahrungssatz vielstimmig ihr Siegel. Denn dass der D. dabei eine Erfahrungsthatsache der Gegenwart im Sinne hat, setzt die folg. Str. ausser Zweifel.

[6] Aufgefahren ist Elohim mit Jauchzen,
Jahawâh mit heller Posaune.
[7] Harfnet Elohim, harfnet,
Harfnet unserem Könige, harfnet!
[8] Denn König der ganzen Erde ist Elohim —
Harfnet Oden.
[9] Königlich herrscht Elohim über Nationen,
Elohim ist gesessen auf seinem heiligen Thron.

Das Auffahren Gottes setzt ein Herabsteigen voraus, sei es zu verheissender Selbstbezeugung Gen. 17, 22. Richt. 13, 20 oder siegreicher Gerichtsvollstreckung 7, 8. 68, 19. So hier; Gott ist herabgestiegen, um für sein Volk zu streiten. Dieses kehrt in die h. Stadt und er zu seinem Thronsitz zurück, der oben auf Zion und höher noch droben im Himmel ist. Die תְּרוּעָה ist der Siegesjubel des Volkes, קוֹל שׁוֹפָר der helle Klang der siegverkündenden Schlachthörner 98, 6 vgl. Am. 2, 2., gewiss mit Beziehung auf die Siegesfeier im Lobethal und den Heimzug unter schallender Musik 2 Chr. 20, 26 f. Der Psalmist, der dieses Siegesfest hinter sich hat, will, dass die Festklänge zu Ehren Jehova's einen end- und grenzenlosen Nachhall finden. זִמֵּר ist erst mit dem Acc. wie 68, 33., dann mit dem Dat. construirt; מַשְׂכִּיל haben wir nach unserer Deutung zu 32, 1 „Oden“ übers., denn die Ode unterscheidet sich ja ebendadurch vom rein subjektiven Liede und rein objektiven Hymnus, dass sie, ein Mittelding zwischen beiden, reflektirender Natur ist. Das was dazu begeistern soll ist die so eben offenbar gewordene Königsherrlichkeit Jehova's, welcher König Israels und König der gesammten Völkerwelt ist. Man fasse מָלַךְ ebenso historisch, wie ἐβασίλευσας Apok. 11, 15—18. Es ist ein Vorspiel des schliesslichen offenbaren Reichsantritts geschehen, dessen Verkündigung dort der neutest. Seher vernimmt. Gott ist herniedergefahren und nachdem er sich durch

die Vernichtung der Feinde Israels Anerkennung verschafft hat, in offenbarer Königsherrlichkeit wieder aufgefahren.

In dem Schlusstetrastich sieht der D. nun im Geiste verwirklicht was er in den vorausgeg. beiden Oktastichen sehnsüchtig herbeiwünscht:

> [10] **Die Edlen der Völker thun sich zusammen —**
> **Ein Volk des Gottes Abrahams.**
> [11] **Denn Elohims sind die Schilde der Erde,**
> **Gar sehr erhaben steht er da.**

Der D. liest in dem Spiegel des gegenwärtigen Geschehnisses die grosse endgeschichtliche Thatsache der Bekehrung aller Völker zu Jehova. Die Edlen der Völker, bildlich die Schilde der Erde Hos. 4, 18 gehen in den Verband des Volkes des Gottes Abrahams ein, die patriarchalische Verheissung erfüllt sich also, denn die Edlen ziehen die von ihnen geschildeten Völker nach sich, denn, wie Bakius treffend bemerkt, *magnates magnetes sunt, multos ad se attrahunt, vel recte credentes vel errantes etiam.* Mit Hgst. u. A. עם אלהי אברהם als Acc. des Bewegungszieles mit נֶאֶסְפוּ zu verbinden ist hart und mit Ew. nach LXX עִם oder mit Hitz. עַם עִם zu lesen ist unnöthig, auch sagt man sonst nicht נאסף עם, sondern לְ oder אֶל. Man fasse die Worte mit Hupf. u. den meisten jüd. Ausll. als prädic. Nom.: sie schaaren und schliessen sich als ein Volk des Gottes Abr. zusammen, untergeben sich mit Israel dem Einen heilsgeschichtlichen Gotte. So allgemeine Huldigung wird ihm, dem siegesmächtig Erwiesenen: er ist triumphirend aufgefahren und steht infolge dessen hocherhaben da (נַעֲלָה Ergebniss des עָלָה V. 6).

Der Ps. ist von Anfang bis zu Ende ebenso proph. als lyrisch. Luther nennt ihn „der Kinder Korah Christ fuhr gen Himmel“. Paulus Burgensis rechtet mit Lyra, dass er ihn nicht direkt von der Himmelfahrt verstehe, und Bakius sagt: *Lyranus, a Judaeis seductus, in cortice haeret.* Dieses Urtheil geht von einer ungesch. Anschauung des A. T. aus, welche die in die Geschichte eingewobene göttliche Weissagung der Typen missachtet. Jene christologische Deutung des Ps. ist nichts als dessen berechtigte neutest. Uebersetzung. Denn alle Niederfahrt Jehova's im A. T. hat in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und alle Auffahrt in dessen Rückkehr als Gottmensch zur ewigen Herrlichkeit ihre Erfüllung gefunden. Auch diese Rückkehr ist ein Triumphzug gewesen, wie Paulus Col. 2, 15 und Eph. c. 4 mit Bezug auf Ps. 68 sie ansieht und wie Beda Venerabilis am Himmelfahrtstage sterbend betete: *O rex gloriae, domine virtutum, qui triumphator hodie super omnes coelos ascendisti.*

Wenn übrigens bei Joel die Völkergerichtsstätte der Endzeit, viell. mit Anspielung auf die Niederlage der verbündeten Völker unter Josaphat, עמק יהושפט genannt wird, so deutet das auf noch eine andere Auffahrt Jehova's (Gottes in Christo), welche sich zu jener von עמק הברכה aus gegenbildlich verhält.

PSALM XLVIII.

Auch Ps. 48 (nach LXX der Montagsps. in der Tempelliturgie) ist ein Siegesdanklied, mit Ps. 46 und 47 durch den Grundged. der Erhabenheit Jehova's über die Völker der Erde verbunden, von beiden aber dadurch unterschieden, dass dem Lieblingszuge korahitischer Dichtung gemäss das Siegesdanklied zum Lobliede auf Jerusalem geworden ist, die von dem in ihr thronenden Gotte geschirmte herrliche und feste Stadt. Der zeitgesch. Anlass ist der gleiche. Die Erwähnung von Königen weist auf ein Heer von Verbündeten, V. 10 auf die vor dem Auszuge im Tempel abgehaltene Versammlung, und die Verbildlichung der feindseligen Mächte durch zerscheiterte Tarsisschiffe ist keiner Zeit so angemessen, wie der Zeit Josaphats. In diese Zeit setzen den Ps. auch Keil und Movers in ihren gleichzeitig erschienenen Werken über die Chronik. Das Strophenschema ist gemischt. Es wechseln Fünfzeiler und Dreizeiler. Der Schluss ist viell. nicht unverletzt.

Inhaltlich betrachtet zerlegt sich der Ps. in drei Theile. Wir beginnen mit Zusammenfassung der drei Str. des ersten. Die mittlere stellt das auf- und absteigende Cäsurenschema dar.

[2] **Gross ist Jahawâh und lobgepriesen sehr**
In der Stadt unseres Gottes, seinem heiligen Berge.
[3] **Schön an Wölbung, Wonne der ganzen Erde**
Ist der Berg Zion, der Winkel des Nordens,
Eines grossen Königes Burg.

[4] **Elohim ward in ihren Palästen** **kund als Hort.**
[5] **Denn sieh, die Könige zogen verbündet** **heran zusammt.**
[6] **Doch sie sahn, erstaunten stracks,** **verstört entflohn sie.**
[7] **Zitte[illegible] erfasst allda,** **Angst wie Geburtswehn.**
[8] **Durch Oststurm zerscheitertest du** **die Tarsisschiffe.**

[9] **Wie wir vernommen, so haben wir erlebt**
In der Stadt Jahawâhs der Heere, Stadt unseres Gottes —
Elohim erhält sie auf ewig.

(Forte)

Weil Jehova Jerusalem wundermächtig gerettet, beginnt der S. mit Preis des grossen Königs und seiner h. Stadt. Gross und nach Gebühr gepriesen (מְהֻלָּל wie 18, 4) ist er in ihr, ist er auf seinem h. Berge, der in ihr sein Wohnsitz ist. Der Berg Zion, da er thronet, ist יְפֵה נוֹף schön durch Schwingung d. i. Erhebung in schön geschwungenen Linien (vgl. arab. *nâfa* Inf. *nauf protuberare, eminere*), es ist kein schauerlicher schroffer Abhang, sondern ein sanft sich erhebender, terrassenförmig sich wölbender Berg.[1] Wonne מְשׂוֹשׂ der ganzen Erde heisst er in proph. Aussicht; er verdient das zu sein, wie das Volk, das um ihn wohnt, überzeugt ist (Thren. 2, 15), er ist bestimmt, es zu werden, er ist es schon jetzt in vorspielsweise sich bewährender Hoffnung. In welchem Sinne aber tritt zu הַר־צִיּוֹן permutativisch יַרְכְּתֵי צָפוֹן? Mehrere neuere Ausll., selbst Hgst., meinen, dass der Zionsberg der äusserste Norden genannt werde mit Bezug auf die alte asiatische Vorstellung von dem in unantastbarer h. Ferne und Verborgenheit des äussersten Nordens gelegenen, über die Wolken reichenden Götterberge, altind. *Mêru*, das die Nordgegend erleuchtende, von den Gestirnen umwandelte, Brahma und Wischnu beherbergende Nordpolgebirge.[2] Allerdings kann ירכתי צפון den äussersten Norden bed. (Ez. 39, 2), denn יַרְכָּתַיִם bez. die zwei Schenkel, dann den Winkel, in welchen die beiden Schenkellinien zusammenlaufen, daher wie lat. *penetrale* und *recessus*. Aber im Zus. wäre der Ausdruck unausreichend. Es ist durch nichts indicirt, dass der Zion nur in idealem Sinne der äusserste Norden sei oder, wie Bertheau (Lage des Paradieses S. 50) erklärt, als dem äussersten Norden nicht nachstehend bez. sein solle. Jeder unbefangene Leser wird ירכתי צפון im eig. geographischen Sinne fassen; übrigens erscheint jene Vorstellung Jes. 14, 13 zwar im Munde des Chaldäerkönigs, sie ist aber, wie selbst Bunsen (Bibelw. CLX) urtheilt, ein ausländisches Mythologumenon geblieben, welches das isr. Bewusstsein nie mit sich verschmolzen hat. Deshalb versteht Hupf. unter ירכתי צפון den Zion als nördlichen Gottessitz im Verhältniss zum südlichen Sinai, aber dann hätte die Bez. den Sinai zum Standpunkt, was höchst unwahrsch., und Vaih. Lg. die nördlich vom Zion gelegene *ἄνω πόλις* oder Akra, wobei aber ירכתי nicht zu seinem Rechte

[1]) Lth. übers. mit Hier. (abweichend von LXX u. Vulg.): „Der Berg Zion ist wie ein schön Zweiglein", nach dem mischnisch-talmudischen נוֹף Zweig *Maccoth* 12 a, welches auch Saadia (in seiner Deutung der 90 Hapaxlegomena) und Dunasch vergleichen. Letzterer erklärt „schön an Gezweig" und bez. das auf den Oelberg.

[2]) s. Lassen, Indische Alterthumskunde II, 847.

kommt. Es heisst so der nordöstliche Winkel, welchen im Verh. zum Zion und Ophel der eig. Tempelberg bildet. Es ist der Tempelberg, welcher durch diese Benennung genauer als durch הַר־צִיּוֹן bez. wird. Zuletzt wird die ganze Stadt genannt, wie umgekehrt V. 2 vom Allgem. zum Besonderen fortgegangen ward. Der Winkel des Nordens ist eben der Thronsitz des grossen Königs (vgl. Mt. 5, 35 *πόλις τοῦ μεγάλου βασιλέως*), von wo er seine erwählte Stadt beschirmt. In V. 4 beachte man, dass es נוֹדַע, nicht נוֹדָע heisst. Elohim hat sich in den Hochbauten Jerusalems (122, 7), d. i. unter dem da sicher und wohlhäbig lebenden Volke, kundgemacht לְמִשְׂגָּב als unnahbare Veste; es ist das bei Vv. des Werdens und Machens zu etwas übliche לְ. Die Thatsache, auf welche נוֹדַע hinweist, folgt sofort. הַמְּלָכִים weist, wie Mov. recht bemerkt, auf eine bestimmte Anzahl dem D. bekannter Könige hin. נוֹעַד reciprok: sich gegenseitig bestimmen und bestellen. עָבַר wie Jes. 10, 28—34. Hab. 1, 11 vom Weiter- und Heranziehen, wenn nicht viell. zu übers. ist: „Denn sieh, die Könige hatten sich verbündet, fuhren hin zusammt", עָבַר nicht *praeterire*, *pergere*, sondern *interire* wie 37, 36. Nah. 1, 12. Jedoch scheint mir die Aussage des plötzlichen Untergangs der Zusammengestossenen und Herangezogenen schicklicher erst V. 6 zu folgen. Sie lagerten in der Wüste des ungef. 3 St. von Jerusalem entfernten Thekoa. Die weite Aussicht, die man dort hat, reicht bis Jerusalem. Von ihnen liess sich sagen *venerunt*, *viderunt*, *victi sunt*; כֵּן ist Ausdruck des Simultanen (s. zu Hab. 3, 10), es ging von der h. Stadt, weil Elohim in ihr wohnt, ein panischer Schrecken auf sie aus. Zittern ergriff sie da (שָׁם wie 14, 5), Angstschmerz gleich der Gebärerin. In V. 8 geht die Schilderung affektvoll in Anrede über. Sie gestaltet sich nach der zeitgeschichtlichen Erinnerung an das Scheitern der von Josaphat im Verein mit Ahasja von Israel ausgerüsteten Handelsflotte 1 K. 22, 49. 2 Chr. 20, 36 f. Der allgem. Sinn von V. 8 ist, dass Gottes Allmacht unwiderstehlich. Die Tarsisschiffe aber sind nicht blos exemplificirende Bez. des Stolzesten und Herrlichsten (Hgst.), sondern geradezu Bild der feindlichen Mächte mit Hindeutung auf jenes Zeitereigniss; auch Jesaia c. 33 vergl. die assyr. Macht mit einem prächtigen Schiffe. So kann denn die Gemeinde sagen, dass sie an Jerusalem als Augenzeugin erlebt hat, was sie bisher aus Ueberlieferung der Vorzeit vernommen (רָאָה u. שָׁמַע wie Iob 42, 5), dass näml. Gott sie aufrecht hält auf ewig. „Das untergegangene Jerusalem — bemerkt hier Hgst. zur Rechtfertigung des עַד־עוֹלָם — ist nicht dasjenige, welches der S. meint; es ist nur

dessen abgestreifte Leiblichkeit.“ Das ist nicht ganz richtig. Es ist wahr, dass Jerusalem in der neutest. Gemeinde seinem wahren inneren Wesen nach seinen stetigen Fortbestand hat, wahr aber auch, dass sein zeitweiliges Zertretenwerden in den *καιροὶ ἐθνῶν* die Verheissung Gottes so wenig aufhebt, als Israels zeitweilige Verstossung seine Erwählung. Die h. Stadt geht nicht unter, ohne wieder zu erstehen.

Nun folgt lobpreisender Dank gegen Gott, der Gebete erhört und Gerechtigkeit übt zur Freude seiner Stadt und seines Volkes.

[10] Wir gedachten, Elohim, deiner Gnade
Drinnen in deinem Tempel.
[11] Wie dein Name, Elohim, so dein Ruhm
An der Erde Enden,
Gerechtigkeitsvoll deine Rechte.

[12] So freue sich der Berg Zion,
Mögen jubeln Judäa's Töchter
Von wegen deiner Gerichte.

Das Prät. דִּמִּינוּ behauptet seine eig. Bed.; der D. bez. sich auf den 2 Chr. c. 20 erzählten Tempelgottesdienst vor dem Auszuge zurück, auf die Gebete in der obschwebenden Gefahr, auf die Erinnerung an die bisher an Jer. bewiesene Gnade, aus der man Trost der Hoffnung für die Gegenwart schöpfte; דִּמָּה vergleichen, gegeneinanderhalten, hier indem man die Gesch. der Vergangenheit an sich vorüberziehen lässt. Zu den alten Grossthaten Gottes ist nun eine neue hinzugekommen. Der Name Gottes d. i. die Summa seiner bisherigen Selbstbezeugungen war Gegenstand des דמינו im Tempel und insbes. der kehathitisch-korahitischen Lieder 2 Chr. 20, 19., dieser Name hat sich durch eine neue Gerechtigkeitsthat ruhmvoll bewahrheitet. Sein Ruhm reicht hinan an der Erde Enden 2 Chr. 20, 29.; als einen solchen, dess rechte Hand voll Gerechtigkeit ist und der sie übt, wo es nöthig, hat er sich bewiesen. Möge denn die h. Stadt, mögen die Landstädte Juda's sich freuen. Israels ganzes Erbe war bedroht. Nun ist es glorreich gerettet.

Der Ps. schliesst nun mit der Aufforderung, die unversehrte herrlich prangende Stadt allseits zu besichtigen und von ihr, der unter Gottes ewiger Leitung stehenden, der Nachwelt zu sagen.

[13] Umgehet Zion und umkreist sie,
Zählet ihre Thürme,
[14] Richtet euer Herz auf ihren Wall,
Durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr erzählet späterm Geschlechte:

[15] Dass ein solcher Elohim unser Gott auf ewig —
Er wird uns führen
. . . .
Nach „Mûth".

Die Aufforderung ergeht nicht an die Feinde — denn diese sind durch Gottes Gericht beseitigt — sondern an das Volk Jerusalems selber. Von dem Auszuge des Heeres bis zur Siegesbotschaft sind sie voll banger Erwartung hinter den Stadtmauern verblieben. Jetzt sollen sie aussen die Runde machen (הַקִּיף noch bestimmter als סָבַב Jos. 6, 3) und prüfend sie ansehn, noch stehen alle ihre Thürme, ihr Wall ist unversehrt, ihre Paläste prangen wie früher. לְחֵילָה statt לְחֵילָהּ (Sach. 9, 4), wahrsch. nicht *forma parag.*, sondern *raphata pro mappic.* wie Ex. 9, 18. Jes. 23, 17. פַּסֵּג talm. durchschneiden, zerlegen entw. analysirend betrachten oder durchschreiten, wie schon Louis de Dieu: *dividite palatia h. e. obambulate inter palatia ejus, secando omnes palatiorum vias, quo omnia possitis commode intueri.* Sie sollen sich allseits von der Unverletztheit der h. Stadt überzeugen, damit sie der Nachwelt erzählen können, dass זֶה ein solcher, ein so wunderbarer Helfer, wie jetzt vor Augen liegt, Elohim (= Jehova) unser Gott ist. Er wird auch in Zukunft uns leiten . . Hier schliesst der Ps., denn obschon נָהַג mit עַל in der Bed. *ἄγειν ἐπί* verbunden zu werden pflegt (23, 2. Jes. 49, 10), so gibt doch „beim Sterben" d. i. wenns zum Sterben geht (Hgst.) oder „bis zum (עַל wie V. 11. 19, 7) Sterben" (Hupf.) keinen passenden Schluss des durchaus nationalen Ps. Und die Uebers. „über den Tod" (Mendelss. Stier u. A.) d. h. über den Tod hinüber (Syr.), genauer: über Sterben = Verderben hinweg (Bunsen a. a. O. CLXI) passt allerdings besser[1], überbürdet aber den auch dann noch unwahrscheinlich sonderbaren Ausdruck. Andere Auffassungen kommen gar nicht in Betracht. Denn עַלְמוּת (als Ein Wort) Jugend, wie Lth. nach Trg., ist nicht hebr. und עֲלָמוֹת (für עֲלָמִים) LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας* ist mischnisch, nicht biblisch[2] und wäre tautologisch. Es ist verlorene Mühe, dem עַל־מוּת als Bestandtheil des Ps. einen sprach- und sachgemässen Sinn abzugewinnen. Ohne Zweifel ist es Beischrift der Tonweise, kurz für עַל־מוּת לַבֵּן 9, 1. Und entw. steht

---

[1]) Von dieser Auffassung geht auch Aquila's *εἰς ἀθανασίαν* aus, s. Anger *de Akila* p. 17 s., wo auch die übrigen traditionellen Erklärungen des על־מות (*in aevo hoc et futuro; strenue; virginum instar*) so gründlich als möglich erörtert sind.

[2]) Vgl. über die Vorliebe der Mischna-Sprache zu solchen weiblichen Pluralen Geiger, Gramm. §. 20, 2 u. Dukes, Sprache der Mischnah (1846) S. 29 f.

diese Beischrift, wie Hab. 3, 19 לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי, ausnahmsweise zu Ende statt zu Anfang[1], oder sie gehört zu dem למנצח des folg. Ps. und ist dort einzufügen (s. Böttcher *de inferis* p. 192). Gehört aber על־מות nicht zum Ps. selbst, so ist zu vermuthen, dass die eig. Schlussworte abhandengekommen sind, zumal da man statt des Distichs ein Tristich erwartet. Wahrsch. lautete der Schluss volltönender, ähnlich wie Jes. 33, 22.

PSALM XLIX.

An das Psalmenpaar 47 und 48 schliesst sich der gleichfalls mit anredendem כל־העמים beginnende Ps. 49, übrigens ein didaktisches Lied, welches mit den volksgeschichtlichen Ps. 46—48 nichts gemein hat. Der D. tritt hier als Prediger mitten unter die Menschen. Sein Thema ist die Vergänglichkeit des Glückes der Gottlosen und dagegen die auf Gott ruhende Hoffnung der Rechtschaffnen. Demgemäss zerfällt der Ps. in eine Einleitung V. 2—5 und zwei darauf folgende Theile der Predigt V. 6—13. 14—21., welche durch einen nur wenig verschieden lautenden Kehrvers abgesteckt sind. Er stimmt dogmatisch mit den Ps. der david. Zeit und tritt durch seine antike kühne Form solchen Ps., wie 17 von David und 73 von Asaph, an die Seite. Da auch in den Lehrps. Davids und Asaphs ein anderer Styl als sonst und da, wo das Treiben der Gottlosen gegeisselt wird, eine härtere gedrängtere Ausdrucksweise und ein dumpfer Ton eintritt, so steht der Abfassung des Ps. 49 durch den D. von 42—43. 84 nichts entgegen, zumal da David Ps. verwandten Inhalts (39 u. 62) in der absalom. Verfolgungszeit gedichtet hat. Indess ist an dieser Einheit des Verf. nichts gelegen.

Einleitung V. 2—5., in welcher der D. aufmerksames Gehör für seine folgende Weisheitslehre anspricht:

2 Höret dies, all' ihr Völker,
Merkt auf, all' ihr Bewohner der Zeitwelt,
3 Sowohl Menschenkinder als Herrenkinder,
Zusammt Reiche und Dürftige!
4 Mein Mund wird aussprechen Weisheitsfülle
Und meines Herzens Sinnen ist tiefe Einsicht.
5 Neigen will ich dem Lehrspruch mein Ohr,
Erschliessen mit Citherbegleitung mein Räthsel.

---

[1]) So z. B. auch J. S. Reggio, Zur Kritik der Ps., in Josts Isr. Annalen 1839 S. 69.

Man erinnert sich bei V. 2 der Eingänge, mit welchen der ältere (unter Josaphat) und jüngere Micha ihre Weiss. (1 K. 22, 28. Mi. 1, 2), Elihu im B. Iob seine Lehrvorträge (34, 2 vgl. 33, 2) beginnt. Es ist ein gemeinmenschliches Thema, welches der D. behandeln will, darum ruft er alle Völker und alle Bewohner des חֶלֶד auf. So heisst zunächst nicht die verhüllte ins Dunkle sich verlierende (Fürst), sondern die unbemerkt hingleitende Zeitlichkeit, dann die zeitlich vergehende Welt selbst (s. zu 17, 14). Er will den Reichen die Nichtigkeit ihres falschen und den Armen den Vorzug des wahren Hoffnungsgrundes predigen, darum wünscht er sich zu Zuhörern sowohl בני אדם Kinder gemeiner Leute, welche Menschen sind und sonst nichts Auszeichnendes haben, als בְּנֵי־אִישׁ Kinder von Männern d. i. Vornehmen — Reich und Arm, wie er verdeutlichend hinzufügt. Denn sein Mund wird oder soll aussprechen חָכְמוֹת nicht: ein Mancherlei weiser Lehren (numer. Pl.), sondern: gewichtvolle Weisheit; ebenso תְּבוּנוֹת gründliche Einsicht. Dem Sprechen des Mundes steht הָגוּת לֵב zur Seite (mit unveränderlichem Kamez des Vortons Ew. §. 166[b]): die Meditation (LXX μελέτη) des Herzens und demgemäss der wohldurchdachte Vortrag. Es ist aber nicht Selbstgeschaffenes, was er vortragen will, sondern Empfangenes. Ein מָשָׁל Lebensweisheitsspruch, wie Gott solche die Menschen lehrt, ist an ihn herangetreten und diesem neigt er sein Ohr, um aus einem gelehrigen Schüler der Weisheit von oben ein nützlicher Lehrer der Menschen zu werden, indem er den göttlichen משׁל, welcher in der Tiefe und Fülle seines Inhalts eine חִידָה d. i. ein verschlungenes Räthsel ist (von חוד verw. mit אָגַד, עָקַד, s. Fürsts HW u. unten zu 78, 2), aufthut d. i. auseinanderlegt und dazu die Cither spielt (בְּ der Begleitung). Die Oeffnung des Räthsels besteht nicht in Aufmachung des Knäuels, sondern in Darlegung desselben, etwa wie einer köstlichen Waare (vgl. Am. 8, 5), *patefacere* im Sinne des Zugänglichmachens und Mittheilens.

Erster Theil der Predigt V. 6—13. Der D. predigt, wie vergänglich und nutzlos der Reichthum ist, welchen der reiche und sich unsterblich dünkende Bedrücker zurücklassen muss, ohne sich dadurch eine längere Lebensfrist verschaffen zu können.

[6] Warum sollt' ich mich fürchten in Unglückstagen,
Wo Uebelthun meiner Untertreter mich umgibt,
[7] Die da vertraun auf ihr Vermögen
Und mit der Menge ihres Reichthums sich brüsten?
[8] Kein Mitmensch kann sterbensfrei machen den Andern,
Nicht kann er geben Elohim für ihn ein Wehrgeld
[9] (Zu theuer ist die Lösung ihrer Seele

Und er muss es anstehn lassen ewiglich),
[10] **Dass er fortlebe endlos,**
Nicht sehe die Grube.
[11] **Nein, sehen muss er: Weise sterben,**
Sammt ihnen kommen Thoren und Narren um
Und lassen Andern ihr Vermögen.
[12] **Zwar sind sie voll des Wahns: ihre Häuser dauern ewig,**
Ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht;
Sie rufen aus ihre Namen über Länderstrecken.
[13] **Aber der Mensch in Prunk hat nicht Bleibens,**
Er gleicht dem Vieh, sie werden hingetilgt.

Die von reichen Sündern zu leiden haben, brauchen sich nicht zu fürchten, denn Macht und Pracht ihrer Bedrücker eilt dem Untergange zu. יְמֵי רָע sind Tage, wo man Schlimmes erlebt, wie 94, 13 vgl. Am. 6, 3. Der D. beschreibt sie näher 6^{b}, es ist nichts zu ergänzen, die Abhängigkeit von בִּימֵי ist nur eine logische. עֲקֵבַי nennt der D. seine heimtückischen Feinde, *denom.* von עָקֵב Ferse: solche, welche hinterlistig bei der Ferse packen und zu Fall zu bringen suchen; Böttcher will עִקְּבַי lesen und Hupf. erklärt: „wenn der Frevel meiner Fersen = auf meinen Fersen mich umgibt“, aber dass die Bed. *supplantator* gegen den Charakter der Form sei, ist unwahr, es ist ja gleiche Form mit אֲבֵלַי, חֲבֵרַי und das Zusammentreffen derselben mit der Declination von עָקֵב ist unbefremdlich. Zu עקבי tritt näher beschreibend הַבֹּטְחִים hinzu, חַיִל ist Vermögen = Macht und Reichthum. Das Partic. wird 7^{b} mit *v. fin.* vertauscht, welches auch nur logisch als Relativsatz zu fassen ist. Bis hierher ist alles klar, aber nun häufen sich die Schwierigkeiten. Man erwartet den Ged., dass der Reiche sich selbst nicht vom Tode loskaufen könne. Statt dessen heisst es, dass kein Mensch den andern vom Tode loskaufen könne. Böttcher *de inferis* schlägt deshalb אוֹנ für אָח zu lesen vor: „Eigene Macht lässt nicht los einen Mann,“ lässt aber in der Aehrenlese S. 49 diese Conj. fallen und erklärt אָח, wie Hitz. Ez. 18, 10. 21, 20., als nachlässige Schreibung für אַךְ, wie Ew. geradezu lesen will. Beide punktiren infolge dessen יִפְדֶּה. Böttcher übers.: Nur nimmer los löst sich ein Mensch. Diese Hülfe ist gewaltsam. Die Worte wie sie lauten lassen sich entw. erklären: einen Bruder kann Niemand erlösen (in welchem Falle אָח für אָחִיו nicht befremdet, vgl. Ez. 5, 10. 18, 18. Mi. 7, 6. Mal. 1, 6) oder, was ich vorziehe: ein Bruder kann Niemanden erlösen d. i. ein solcher kann es nicht, der nichts Anderes als seines Gleichen ist. Hgst., der sich für die erstere Erklärungsweise entscheidet, findet den zu erwartenden Ged. in 8^{b}: der reiche Gottlose kann mit allem seinem Reichthum nicht

einmal einen Anderen (אָח), geschweige denn sich selbst erlösen, ein כֹּפֶר aufbringen für sich selber. Aber so verstanden sein wollend musste der D. wenigstens כֹּפֶר נַפְשׁוֹ schreiben. Ueberdies haben 8ᵃ und 8ᵇ nicht den Anschein verschiedener Beziehungen, da der zweite Satz die nothw. Ergänzung des ersten ist, näml. durch das scharf zu betonende לֵאלֹהִים; unter Menschen kann allerdings ein dem Tode Verfallener unter Umständen durch Geld losgemacht werden, aber Gotte lässt sich kein כֹּפֶר = פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ (Ex. 21, 30 u. ö.) geben. Man wird also auf den zunächst zu erwartenden Ged. verzichten müssen, sofern sich nur irgendwie begreifen lässt, warum der D. ihm keinen unmittelbaren Ausdruck gegeben hat. Und das lässt sich. Der Ged. der Selbsterlösung des Menschen liegt dem D. ferne, und der Gegens., den er im Sinne hat, ist dieser: nicht der Mensch ist Erlöser des Menschen, sondern Elohim ist Erlöser aller die auf Ihn trauen. Dass kein Mensch den andern erlösen kann (weil ja keiner mehr ist als der andere), ist durch לֹא־פָדֹה יִפְדֶּה so stark als möglich ausgedrückt; die Negation steht sonst fast immer zwischen Gerundiv und Verbum, hier wie Gen. 3, 4. Am. 9, 8. (Ew. §. 312ᵇ) davor. Mit einem leichten Anflug von Ironie sagt V. 9., dass das *λύτρον*, welches für Menschenseelen gezahlt werden müsste, zu theuer d. i. unerschwinglich ist und dass er (wer immer ein solches erlegen möchte) es bleiben lässt (bleiben lassen muss) ewiglich. Das ist sprachlich klar (וְחָדַל nach der *consec. temp.* = וַיֶּחְדַּל) und, obgleich etwas wortreich, doch ganz zusammenhangsgemäss. Aber wie schliesst sich V. 10 an? Hgst. übers.: „er muss es lassen anstehen ewiglich, dass er immerfort lebe und nicht sehe die Grube“. Das wäre das Einfachste, aber es empört sich dagegen alles grammatische Gefühl, zu dessen Beschwichtigung vergeblich Ew. §. 348ᵃ citirt wird. Anders Böttcher: „dass gelten könnte die Lösung ihrer Seele und es abgethan wäre für die fernste Zeit, und er noch fortlebte in Ewigkeit hin, nimmer sähe den Untergang“. Das gibt allerdings auch *facillimum transitum*, aber dass וְחָדַל dies bed. könne (*ut quasi transacto redemtionis negotio absistatur ab expetenda anima*), wer möchte sich das einreden? Es gibt hier wirklich keine andere Aushülfe, als V. 9 (wie auch Hupf.) als Parenthese zu fassen und V. 10 mit לא־יתן לאלהים כפרו zu verbinden: kein Mitmensch kann Gotte ein den Andern vor dem Tode schützendes Lösegeld geben, dass dieser Andere lebe עוד ununterbrochen immerfort und zwar לָנֶצַח ohne Ende, ohne mit Leichenaugen die Gruft sehen zu müssen. Das כִּי V. 11 ist nun Begründung des Verneinten durch sein Gegen-

theil: denn (= sondern vielmehr vgl. 1 K. 21, 15) sehen muss er . . Absichtlich heisst es vom Tode der Weisen מוּת, von dem des Thoren und Narren אָבַד, und nur auf Letztere bezieht sich, dass sie ihr Vermögen Andern hinterlassen müssen. Alles verfällt bunt durcheinander dem Tode, das muss der Reiche sehen und doch ist er dabei des närrischen Wahnes voll, er mit seiner Habe sei unsterblich. Die LA קִבְרָם (LXX Trg. Syr.) gibt einen an dieser Stelle zu früh kommenden Ged. in ohnehin ungefälliger unwahrsch. Fassung. קֶרֶב bez. das Innere peripherisch. בָּתֵּימוֹ לְעוֹלָם ist nach 5, 10. 55, 22 was ihr Inneres erfüllt. Und man übers. nicht: ihr Inneres sind ihre Häuser auf ewig (Böttch. Hupf.), sondern ihr Inneres ist: ihre Häuser auf ewig (Hgst. u. ähnlich Hitz.) d. h. der Inhalt ihres Innern ist die iSelbsttäuschung, hre Häuser seien ewigwährend und ihre Wohnungen so dauerhaft, dass eine Generation nach der andern an ihnen vorüberziehe, vgl. die ähnliche Stylisirung 10, 4[b]. Es liegt nun nahe (in *oratio obl.*) weiter zu übers.: „man nenne ihren Namen auf weiter Erde“, קָרָא בְשֵׁם von ehrenvoller Nennung wie Jes. 44, 5. Aber dass das Subj. von קָרְאוּ nun wieder ein anderes sein soll, als die Reichen selber, ist misslich und עֲלֵי אֲדָמוֹת für בְּכָל־הָאָרֶץ ist sprachgebrauchswidrig; אֲדָמָה ist die Erde als Ackerland, אֲדָמוֹת (nur hier) in diesem Zus. voraussetzlich Grundstücke, Liegenschaften, Landgüter, die Namenausrufung nach 2 S. 12, 28. 1 K. 8, 43 u. a. St. s. v. a. Benennung der Landgüter nach ihrem, der Besitzer, Namen. So richtig Böttcher und auch Hupf. Der Reichen Meinung ist, ihre Häuser und Wohnsitze (und sie selber, die mit ihnen Verwachsenen) seien von ewiger Dauer; sie belegen deshalb ihre Ländereien feierlich mit ihren Namen, wie den Namen Unsterblicher. Aber — fügt der D. hinzu — der Mensch בִּיקָר im Gepränge seines Reichthums und Ansehens bleibt nicht *non pernoctat* = *non permanet*; ביקר ist Complement des Subj., obgleich es logisch (vgl. 25, 13) auch zu בַּל־יָלִין gehört. Wie grundverkehrt es ist, hier nach V. 21 בַּל־יָבִין zu lesen, hat Böttcher überzeugend dargethan; Kehrverse lauten auch anderwärts nicht überein und schon der Eine Gegengrund widerlegt jene Correctur, dass בל zu יבין gar nicht passt, es würde jeden Vornehmen unbilligerweise zum Unverständigen stempeln. Dagegen passt dieses subj. und mit Nachdruck verneinende בל trefflich zu ילין: nein, der hat nicht Bleibens. Er ist gleich oder genauer: er wird gleichgemacht, es ergeht ihm gleicherweise wie dem Vieh (כְּ wie Iob 30, 19). נִדְמוּ ist nun entw. Relativsatz: welches vernichtet wird oder es bez. sich auf Vieh und Menschen zus.: sie

werden vernichtet. Der Ausdruck passt besser auf Menschen (Hos. 10, 7. 15. Ob. 5. Jes. 6, 5) als auf Thiere; ich ziehe daher das Letztere vor und erkläre den Plur. aus der Zusammenfassung des doppelten Subj.

Zweiter Theil der Predigt V. 14—21. Der D. predigt weiter, wie die vermeintlich Unsterblichen in die Unterwelt gebettet werden, während er dagegen sein Heil auf Elohim, den Erlöser vom Scheôl, gründet und in diesem Vertrauen der steigenden Macht der stolzen Reichen, die doch nichts in den Tod mitnehmen können, ruhig zusieht. Der äussere Umfang der beiden Haupttheile des Ps. ist genau der gleiche.

[14] **So gehts denen voll Selbstzuversicht,**
Und ihnen nachziehn, denen ihr Maul gefällt.

(Forte)

[15] **Wie Schafe zum Hades gelagert weidet der Tod sie,**
Und es triumphiren über sie Rechtschaffne an jenem Morgen,
Während ihre Fratze der Hades zernichtet, so dass sie wohnstattlos wird.
[16] **Doch meine Seele wird Elohim erlösen aus Hades' Hand,**
Denn er wird mich aufnehmen.

(Forte)

[17] **Bange nicht, wenn reich ein Mann wird,**
Wenn seines Hauses Herrlichkeit sich mehrt,
[18] **Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles,**
Nicht folgt ihm hinab seine Herrlichkeit.
[19] **Ob einer sich selbst sein Leben hindurch segnet,**
Ob man dich rühmt, dass du dir gütlich thu'st —
[20] **Hinkommen wirst du zum Geschlecht der Väter solcher:**
In Ewigkeit nimmer sehn sie das Licht.
[21] **Der Mensch in Pracht und dabei unverständig**
Ist gleich dem Vieh, sie werden hingetilgt.

„Der Ausdruck — klagt hier Olsh. — ist abgerissen, holpricht und theilweise gänzlich dunkel.“ Die Schuld liegt aber nicht, wie er meint, an starker Verdorbenheit des Textes, sondern an der geflissentlichen Weise solcher Ps. düsteren Inhalts. Und es findet sich hier überall nichts, was sich nicht mit befriedigender Wahrscheinlichkeit entziffern liesse; auch ist es unnöthig, V. 13 u. 14 umzustellen und סלה an das Ende der umgestellten zu setzen (Hupf.). זֶה דַרְכָּם weist auf V. 13., das eig. Maschal des Ps., zurück: das ist ihr Ergehen (דֶּרֶךְ wie 37, 5 vgl. Hagg. 1, 5). Daran schliesst sich das wenigstens logisch in einen Relativsatz umzusetzende כֶּסֶל לָמוֹ ihr Weg, derer, die Selbstvertrauen besitzen, כֶּסֶל (im Plur. die innern Lendenmuskeln oben in der Nierengegend) bed. die Zuversicht in gutem und schlechtem Sinne, Selbstzuversicht, Dummdreistheit und wohl

auch (Koh. 7, 25) überh. Thorheit. Es liesse sich nun mit Fortführung des Relativsatzes weiter erklären: und derer die hinter ihnen drein Gefallen haben an ihrem Munde d. i. die, in ihre Fusstapfen tretend, ihre Grosssprecherei nachmachen, denn jedenfalls ist פֶּה dem Sinne nach ihre hochmüthige, freche, vermessene Rede (vgl. Richt. 9, 38). Ich ziehe es aber vor, אַחֲרֵיהֶם mit Böttcher als nach Iob 21, 33 zu verstehenden Satz zu fassen, der זה דרכם fortsetzt: „ihnen nach-fahren die denen ihr Maul gefällt.“ Dass die Musik hier verstärkend einfällt, kann auffallen, aber die Musik kann ja auch ihrerseits in traurig schrillen Tönen die Thorheit der Welt beklagen. Der für die alttest. Eschatologie inhaltvolle V. 15 beschreibt nun was mit den Abgeschiedenen wird. Subj. von שַׁתּוּ (wie 73, 9 für שָׁתוּ nach Ges. §. 72 Anm. 8) sind nicht, wie etwa bei ἀπαιτοῦσιν Lc. 12, 20., ungenannte höhere Gewalten, sondern שׁוּת ist wie 3, 7. Hos. 6, 11. Jes. 22, 7 neutrisch gebraucht: gleich einer Schafheerde lagern sie sich oder werden sie gelagert לִשְׁאוֹל zum Hades = in den Hades hinab (vgl. 88, 7 du hast mich gelagert in tiefster Grube), so dass sie in diesen wie Schafe in ihren Pferch eingeschlossen sind. Und wer ist dort der Hirt, der diese Schafe mit seinem Stecken regiert? הַמָּוֶת יִרְעֵם nicht der gute Hirte (23, 1), dessen Weide das Land der Lebendigen ist, sondern der Tod wird sie weiden, dem sie rettungslos anheimgefallen. Es ist nicht gemeint, dass sie das Futter des Todes werden, sondern dass dieser sie im Scheôl unter seiner Herrschaft hält. Es folgt nun das *fut. cons.* וַיִּרְדּוּ als Bez. der zukunftgeschichtlichen Thatsache, welche die gegensätzliche Folge davon ist. Für die Rechtschaffenen bricht ein Morgen an, nachdem die Nacht der ihnen bereiteten Trübsal schnell verschwunden ist, und an diesem Morgen sehen sie sich als Herren über jene ihre Unterdrücker, gleich Siegern, die den Ueberwundenen den Fuss auf den Nacken setzen (רָדָה unterzwingen, *subigere*, LXX gut: *κατακυριεύσουσιν*). So die Rechtschaffenen, während die Reichen nun zu ihren Füssen im Scheôl (Unterwelt mit Einschluss des Grabes) vollends zunichte werden. צוּר oder ציר (wie Jes. 45, 16) bed. das Gebilde, und wäre וְצוּרִם die urspr. LA, so liesse sich annehmen, dass dieses aus וְצוּרָתָם verkürzt sei (s. darüber die Anm. zu 27, 5), es heisst so nicht ausschliesslich ihre Leiblichkeit, sondern ihre ganze diesseitige prunkhafte Aeusserlichkeit (vgl. *φαντασία* Act. 25, 23); ich habe „Fratze“ übers., womit sich der freilich nicht in צורם gelegene Begr. des Höhnischen, Prahlhaften, Ueberladenen verbindet. Dieses ihr Gebilde ist לְבַלּוֹת שְׁאוֹל wörtl. *in consumere*

orcus oder allenfalls auch *in consumtionem orci* (s. Ges. §. 133, 2) = *talis facta est quam orcus consumat.* שְׁאוֹל ist Nom. (oder Genit.) des Subj. Die Constr. לְבַלּוֹת (הָיָה) ist eine übliche (Ges. §. 132 Anm. 1). Und לְבַלּוֹת ist bezeichnender als לְכַלּוֹת sein würde; jenes bez. ein langsames, aber sicheres und gänzliches Verzehren, wie z. B. des Wurm- und Mottenfrasses (Iob 13, 28). Es ist zunächst an den Leichnam gedacht, der im Grabe, dieser Unterweltspforte, zernagt wird, so dass das Prunkgebilde des stolzen Reichen bis auf die Knochen verzehrt wird. Danach bestimmt sich auch der Sinn von מִזְּבֻל לוֹ; es ist ein kurz ausgedrückter Eventualsatz: so dass ihm keine Wohnstätte und überhaupt keine Stätte mehr bleibt, denn was er auf Erden an und um sich hatte wird vernichtet, so dass er als nackter Schatte in der Oede des Hades umherschweift. Ihm, der Häuser für die Ewigkeit gebaut zu haben meinte und grosse Länderstrecken mit seinem Namen belegte, bleibt, indem ihn der Hades so allmählig sicher zugrunderichtet, kein זְבֻל mehr, wie es anderwärts heisst: es wird keine Spur mehr von ihm gefunden 37,36. 103,16 vgl. Nah. 3,17. Wesentlich ebenso Hupf. Anders aber v. Hofmann (zuletzt Schriftbew. 2, 2, 467). Er versteht unter dem Morgen das Ende des Todeszustandes sowohl der Gerechten als Unfrommen. „Im Todeszustande haben sie sich beide gleicher Massen befunden: nun aber des Todes Herrschaft aufhört, beginnt die Herrschaft der Gerechten". Aber damit wird in den Ps. hineingelesen was er nicht ausdrücklich sagt, denn die nach V. 15 dem Tode verfallen, sind nur die Unfrommen, nicht auch die Gerechten. Hofm. erklärt dann weiter: ihr Gebilde (Leibliches) verfällt der Vernichtung der Unterwelt, so dass es keine Wohnung mehr hat, was den angemessenen Ged. ergeben soll, dass die Unfrommen durch die Vernichtung der Unterwelt, welcher ihr Leibliches mitverfällt, um dessen letzte traurige Wohnung, somit aber um ihr Leibliches selbst kommen, welches nun nicht mehr seines Bleibens hat, ihr Dasein wird forthin ein schlechthin besitzloses und raumloses. Aber wie schief wäre dieser Ged. ausgedrückt! Nachdem Tod und Hades in den Feuerpfuhl geworfen, erhalten die Gottlosen ja einen andern זבול, näml. die Geenna. Jedoch weiss von einer solchen Vernichtung des Scheôl als des Zwischenaufenthaltes des Abgeschiedenen das A. T. noch nichts, und es gäbe dafür auch gar kein unpassenderes Wort als eben jenes בַּלּוֹת. Deshalb verzichten wir darauf, diese Psalmstelle zu einem *locus classicus* für eine zwar neutest.-apokalyptische, aber im A. T. sonst unbelegbare eschatologische Vorstellung zu machen.

Es wird nur die Hoffnung ausgesprochen, dass, wenn die Nacht vorüber ist, in welcher die Gottlosen hienieden ihr Wesen trieben, ein Morgen anbricht, an welchem die Lage der Dinge plötzlich eine andere sein wird: sie liegen als Schattenwesen im Scheôl und die Rechtschaffenen triumphiren über ihren Gräbern. Es ist damit in alttest. Weise das Ende aller Geschichte ausgesprochen. Im Lichte des N. T. ist בקר allerdings der Auferstehungsmorgen, an welchem *οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι.* V. 15 ist wirklich eine חידה von dem grossen letzten Tage. Mit אַךְ V. 16 setzt der D. das ganz andere Loos, das seiner wartet, dem Loose der selbstseligen gottvergessenen Reichen entgegen, אַךְ gehört mit נַפְשִׁי zus., אַךְ wird wie רַק an die Spitze des Satzes gestellt, auch wenn es nur ein Satzglied restringirt (Ges. *thes.* p. 89): jedoch meine Seele wird Elohim frei machen aus der Hand des Scheôl (89, 49. Hos. 13, 14), wenn dieser Hand an sie legt, um sich ihrer zu bemächtigen. Wie der D. dieses meint, zeigt die in כִּי יִקָּחֵנִי enthaltene Anspielung auf die Gesch. Henochs Gen. 5, 24. Böttcher macht die feine Bemerkung, dass diese Verszeile um so sinnvoller sein müsse, je kürzer sie verhältnissmässig ist. Er vergleicht richtig 73, 24. Gen. 5, 24. Die Entrückungen Henochs und Elia's waren über die trostlose Vorstellung von dem Wege aller Menschen in die Tiefe des Hades hinausweisende Fingerzeige. Diese Thatsachen sagten, dass nicht der Weg aller hinab, sondern der Weg etlicher hinauf dorthin geht, wo Gott in offenbarer Gegenwart thront. Und auf solches Zeugniss der h. Gesch. hinblickend spricht der D., der hier im Namen aller rechtschaffenen Dulder redet, die Hoffnung aus, dass ihn Gott den Klauen des Scheôl entreissen und zu sich nehmen werde. Es ist eine Hoffnung, die kein direktes Gotteswort hat, auf das sie sich stützen könnte; sie erhält erst später die Stütze göttlicher Verheissung und ist vorjetzt nur ein Postulat oder, wie Hupf. es ausdrückt, ein kühner Aufschwung des Glaubens. Wir dürfen ebendeshalb auch nicht bestimmen wollen, wie sich der D. jene Erlösung, jene Hinnahme dachte; er hat darüber selbst kein concretes Wissen, seine Hoffnung hat zu ihrem Inhalt nur dunkle Ahnung. Dieses nur allmälig sich aufhellende Dunkel, welches im A. T. über den letzten Dingen liegt, kann befremden, da das Land, in welchem Israel zum Volke geboren wurde, eine ausgebildete Eschatologie hatte, welche Israel nicht fremd bleiben konnte. Es ist daraus zu erklären, dass die Religion Jehova's nicht die Frucht einer natürlichen religionsgeschichtlichen Entwickelung ist, dass sie vielmehr alles angeerbte und überkommene Heidenthümliche im isr.

Bewusstsein schlechthin negirte und den Anfang einer neuen Entwickelung setzte, welche die Entschleierung des Jenseits zum fernen Ziele hat. Es ist die Folge eines göttlichen Erziehungsplans, dass die Hoffnung des ewigen Lebens allmälig reifen und aus dem ringenden Glauben selbst geboren werden sollte. Dieser Glaube spricht sich V. 16 aus; die Musik begleitet seine Zuversicht in heiteren frohlockenden Tönen. Hierauf wird V. 17 ff. aus dem lyrischen Tone wieder in den gnomisch-didaktischen eingelenkt. Steigender כָּבוֹד d. i. Macht, Ueberfluss, Ansehn (alles zus. von כָּבֵד *grave esse* im weitesten Sinne) des vornehmen Bedrückers soll dem Frommen nicht bange machen: er muss doch sterben und kann da schlechthin nichts (לֹא .. הַכֹּל *nihil quidquam*) mitnehmen. כִּי V. 17 ist das hypothetische oder zeitliche, V. 18 das begründende und nun V. 19 das concessive im Sinne von גַּם־כִּי nach Ew. §. 362^{b}. Wenn er gleich seine Seele während seines Lebens segnete d. i. sie glücklich pries und ihr durch Wollustpflege schmeichelte (vgl. Dt. 29, 18 הִתְבָּרֵךְ בְּנַפְשׁוֹ und das Selbstgespräch des reichen Mannes Lc. 12, 19) und wenn man gleich dich, o Reicher, preist, dass du dir so gütlich thuest (Lc. 16, 25), indem man sich selber Gleiches wünscht: so wirst du doch kommen oder eingehen müssen עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו. Während der Absprung zur Anrede 19^{b} unauffällig und sogar gefällig ist, scheint אבותיו nach תָּבוֹא eine unerträgliche Enallage, weshalb manche Ausll. (auch Hofm.) die Seele zum Subj. machen: „so wird es doch mit seiner Seele, die er bei seinen Lebzeiten segnete, den Ausgang nehmen, dass sie zu der Wohnung seiner Väter kommt, welche das Licht ewiglich nicht sehen, also das Geschick derer theilt, welche auf ewig dem Tode verfallen sind“. Aber בוא אל אבות von der Seele ist nicht Sprachgebrauch und die Seele ist ja im Vordersatz V. 19 nicht Subj., sondern Obj. Die Enallage lässt sich begreifen, man braucht sie also nicht mit Hupf. hinwegzucorrigirren. Böttcher bemerkt richtig, dass das Suff. ָיו aus der üblichen Formel בּוֹא (נֶאֱסַף) אֶל־אֲבֹתָיו herstammt und ebenso trotz des unangemessenen gramm. Zusammenhangs beibehalten ist, wie יַחְדָּו und כֻּלָּם, unangesehen die Suff., „zusammt“ und „allesammt“ bed. Ueberdies gefällt sich der D. in solchen Härten, und es wäre wohl möglich, dass er 20^{b} nicht als Relativsatz, sondern mit neuer Enallage als unmittelbar auf die Reichen bezügliche Aussage gedacht hat: dort sind sie mit ihren Vätern auf ewig in die Finsterniss begraben, ohne je das Licht eines Lebens, welches nicht blos Schattenleben ist, wiederzusehen. Der Lehrvortrag schliesst nun

mit demselben Spruche, wie der erste Theil V. 13. Statt בַּל־יָלִין heisst es aber hier וְלֹא יָבִין ein Mensch in Herrlichkeit und der keinen Verstand hat, näml. zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem, Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet. Der Spruch ist hier mehr präcisirt. Die traurige Aussicht gilt nicht dem Reichen als solchen, sondern dem irdisch und fleischlich gesinnten.

PSALM L.

Mit dem vorigen Ps. schliesst die Reihe der korahitischen Elohimps. der Grundsammlung (Ps. 1—72). Es sind deren sieben und, wenn wir Ps. 43 als besonderen und zwar korahitischen mitzählen, acht (Ps. 42—49) — die Hauptgruppe der korah. Ps., zu welcher das dritte Psalmbuch uns einen Nachtrag (Ps. 84. 85. 87. 88) theils elohimischen theils jehovischen Charakters bieten wird. Mit der Stellung der asaphischen Ps. im Psalter verhält es sich umgekehrt. Ihre Hauptgruppe findet sich im dritten Psalmbuch (Ps. 73—83). Die Grundsammlung enthält deren nur einen, näml. Ps. 50., der hier an Ps. 49 viell. deshalb angeschlossen ist, weil mit dem Anfange von Ps. 49: „Höret, alle Völker“ das hervorstechende „Höre doch, mein Volk“ 50, 7 zusammenklingt.

Die Masse der 38000 Leviten wurde von David nach 1 Chr. 23, 2—5 in vier Dienstabtheilungen (24000 + 6000 + 4000 + 4000) getheilt; der vierten (aus 4000 Mann bestehend) fiel die gottesdienstliche Musik zu. Aus dieser Dienstabtheilung ward aber weiter ein Eliten-Corps von 288 Sängern ausgehoben und in 24 Klassen getheilt, die unter drei Sangmeister gestellt wurden, 14 Klassen unter Heman den Kehathiten und dessen 14 Söhne, 4 Klassen unter Asaph den Gersoniten und dessen 4 Söhne, 6 Klassen unter Ethan (Jeduthun) und dessen 6 Söhne 1 Chr. c. 25 vgl. 15, 17 ff. Das Instrument dieser drei Sangmeister, dessen sie sich wegen seines hellen durchdringenden Klanges bedienten, waren die Cymbeln 1 Chr. 15, 19. Auch 1 Chr. 16, 5., wo Asaph als הָרֹאשׁ der h. Musik am Bundesladenzelte bez. wird, schlägt er die Cymbeln. Dass er überh. erster Sangmeister war, lässt sich nicht sagen. Die gewöhnliche Namenfolge ist הֵימָן אָסָף וְאֵיתָן. So folgen sich auch die Stammbäume der Drei 1 Chr. 6, 16—32. Heman steht voran, ihm zur Rechten Asaph, zur Linken Ethan.

Dass Asaph auch Psalmendichter war, bestätigt die Geschichte. Denn Hiskia brachte laut 2 Chr. 29, 30 דִּבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה wie-

der in gottesdienstlichen Gebrauch. Und im B. Nehemia 12, 46 werden David und Asaph als רָאשֵׁי הַמְשֹׁרְרִים in Israels Vorzeit nebeneinandergestellt.

Die 12 uns erhaltenen Ps. mit der Aufschrift לְאָסָף sind sämmtlich elohimisch. Der Gottesname יְהוָה kommt zwar nur in zweien (77. 82) gar nicht vor, aber auch in den übrigen nur einmal oder höchstens zweimal. Neben אלהים sind אֲדֹנָי und אֵל beliebt und mit besonderer Vorliebe wird auch עֶלְיוֹן gebraucht. Von zusammengesetzten Gottesnamen ist ihnen im Psalter ausschliesslich eigen אֵל אֱלֹהִים יְהוָה (nur noch Jos. 22, 22) und überh. in der alttest. Schrift אֱלֹהִים צְבָאוֹת (s. *Symbolae p.* 14—16). Inhaltlich betrachtet unterscheiden sie sich von den korah. Ps. durch ihren prophetisch richterlichen Charakter. Wie bei den Proph. wird Gott häufig redend eingeführt; wir treffen auf ausführliche proph. Gemälde der Erscheinung Gottes des Richters mit ziemlich langen richterlichen Ansprachen desselben Ps. 50. 75. 82. Dazu passt der Beiname הַחֹזֶה, den Asaph führt 2 Chr. 29, 30; indess gibt ihn der Chronist auch den beiden andern Sangmeistern: er hat seinen Grund, wie auch das beim Chronisten vom gottesdienstlichen Sang und Spiel übliche נִבָּא, in der innigen Verbindung der h. Lyrik und der Prophetie überhaupt. Der zukunftgeschichtliche visionäre Charakter der asaphischen Ps. hat zur Kehrseite den vergangenheitsgeschichtlichen historischen; wir begegnen öfter schildernden Rückblicken auf urgeschichtliche Thatsachen 74, 13—15. 77, 15 ff. 80, 9—12. 81, 5—8. 83, 10—12 und Ps. 78 ist ganz damit beschäftigt, der Gegenwart den Spiegel der alten Volksgeschichte vorzuhalten. Liest man die 12 Asaphps. hintereinander, so wird man ausserdem die auffällige Eigenthümlichkeit merken, dass hier häufiger, als sonst, Josephs und der josephitischen Stämme Erwähnung geschieht 77, 16. 78, 9. 67 f. 81, 6. 80, 2 f., und nicht minder eine andere, dass näml. das Wechselverhältniss Jehova's zu Israel am liebsten unter dem Bilde des Hirten und der Heerde aufgefasst wird 74, 1. 77, 21. 78, 52 vgl. 70—72. 79, 13. 80, 2. Ueberh. gefallen sich diese Ps. darin, mit den mannigfachsten Benennungen des Volkes Gottes zu wechseln. Es ist dies ein erster Versuch, diese Psalmengruppe zu zeichnen. Wenn Genebrardus bemerkt: *Spiritus Asaphi hoc habet peculiare, ut de rebus ecclesiae tristibus meditetur*, und wenn ein neuerer Ausl. sagt, dass die Asaphps. sich durch erhabenen Schwung auszeichnen, so ist damit fast weniger als nichts gesagt.

Es ist ein eigenth. Psalmentypus, der uns in Ps. 50. 73—83 vor-

liegt. Die Ueberschrift לְאָסָף hat also tiefere innere Gründe, als man bis jetzt beachtet hat. Dass alle diese Ps. den alten Asaph, der, wie 78, 69 zeigt, bis in die erste Zeit Salomo's gelebt hat, zum Verf. haben, folgt daraus nicht. Das Ansehn Asaphs pflanzte sich auf seine Nachkommen bis in die nachexil. Zeit fort. Die Gesch. kennt Asaphiten unter Josaphat 2 Chr. 20, 14., unter Hiskia 2 Chr. 29, 13. und unter den zurückgekehrten Exulanten (Ezr. 2, 41 vgl. 3, 10: 128 Asaphiten; Neh. 7, 44 vgl. 11, 22: deren 148). Da bis nach dem Exile sogar die Cymbeln מְצִלְתַּיִם von ihrem Ahn her sich auf sie vererbt haben, so mag auch Dichteranlage und Dichterlust unter ihnen erblich gewesen sein. Indess befremdet es, dass die Asaphps., wenn sie theils von Asaph theils von jüngeren Asaphiten wären, nicht לִבְנֵי־אָסָף, wie לבני־קרח, überschrieben sind. Finden sich solche, die unmöglich den Zeitgenossen Davids und Salomo's zum Verf. haben können, so ist viell. eher anzunehmen, dass sie von irgendwem in asaphischer Psalmweise und nach asaphischen Vorbildern gedichtet sind. Ps. 50 gehört dazu nicht.

Die in diesem Ps. mit proph. Griffel zur Anschauung gebrachte doppelte Wahrheit ist diese: Thieropfer ohne das Herzensopfer des Gebets mag Gott nicht und das Bekenntniss zu seinem Worte ohne Leben nach seinem Worte ist ihm ein Greuel. Es ist derselbe Grundged., den David 40, 7—9. 69, 31 f. 51, 18 f. ausspricht und der seinen beiden Psalmen 24, 1—6 und 15 unterliegt, alles Nachklänge des grossen Wortes Samuels 1 S. 15, 22., des Vaters der Psalmenpoesie. Dass diese Verwerflichkeit herzlosen Werkdienstes gerade in der dav. Zeit so vielstimmig betont wird, kann nicht befremden; die Nichtigkeit des *opus operatum* ist ja auch weiterhin das Losungswort der Proph. in Zeiten, wo wohlgeordneter gesetzmässiger Cultus in Juda herrschend ist. Auch das darf nicht befremden, dass Asaph der Levit, der bei dem Heiligthume auf Zion angestellt war, sich so ausspricht, denn auch Jeremia war Levit und sogar Cohen, und doch hat Niemand ein kühneres schneidenderes Wort gegen den äusserlichen Opferdienst gesprochen, als er Jer. 7, 22 f. Da sich diese beiden Bedenken heben, so steht dem altasaph. Ursprung des Ps. nichts weiter entgegen, zumal da die „durchaus klassische und erhabene Sprache des an Gedanken ebenso herrlichen als tiefen Liedes“ (Keil) ihn begünstigt. Strophisch ist es nicht. Die fast dramatische Unmittelbarkeit der Darstellung liess das nicht zu. Es besteht aus fünf Theilen: 1) die Theophanie V. 1—3; 2) die Gerichtsscene V. 4—6; 3) die Auslegung der Opferthora für

die Werkheiligen V. 7—15; 4) die Rüge der offenbaren Sünder V. 16—21; 5) der Epilog der göttlichen Rede V. 22—23.

Sein elohimisches Gepräge trägt der Ps. gleich an der Stirn:

> [1] **El Elohim Jahawâh wird laut,**
> **Aufrufend die Erde vom Sonnenaufgang bis Niedergang.**
> [2] **Aus Zion erglänzt der Schönheit Urbild, Elohim.**
> [3] **Kommen wird unser Gott und kann nicht schweigen.**
> **Feuer frisst vor ihm her**
> **Und rings um ihn stürmts gewaltig.**

Die Gottesnamen werden V. 1 gehäuft, um für die Schilderung Gottes des Weltrichters ein recht volltönendes Exordium zu gewinnen. Hupf. findet diese Häufung frostig, aber dieser Frost ist die Folge seiner Unvertrautheit mit der elohimischen Psalmweise. Die drei auf gleicher Linie nebeneinanderstehenden Namen bilden überdies eine Klimax: אֵל ist *n. appell.* Gott der Mächtige; אֱלֹהִים ist *n. appell.* Gott der Ehrfurchtbare, aber zum *n. pr.* schon seit Mose gestempelt; יְהוָה ist Gott der sich Offenbarende, das *n. pr.*, das Gott sich selbst gegeben. Die Prätt. V. 1—6 sind proph.; die Thatsachen der Zukunft, die der S. weissagt, stellen sich ihm wie Thatsachen der Vergangenheit dar, die er berichtet. Die Erde ruft Jehova auf, dass sie Zeugin sei des göttlichen Gerichts über das Bundesvolk, ganz wie Jes. 1, 2 und in der Grundstelle Dt. 32, 1. Sein Ruf geht seiner Selbsterscheinung voraus. Es liegt nahe zu construiren: „aus Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzt Elohim.“ Zion, die Krone der Schönheit (vgl. die Lehnstelle Thren. 2, 15 und 1 M. 2, 12., wo der Tempel *ἡ καλλονὴ ἡμῶν* genannt wird), weil die Stätte der Gegenwart Gottes des Herrlichen, ist der Lichtpunkt, von wo aus der Lichtglanz der göttlichen Erscheinung sich gleich der aufgehenden Sonne ausbreitet. Aber es ist noch passender, מִכְלַל יֹפִי als Beinamen Elohims der in seiner Herrlichkeit erscheint, die das Nonplusultra der Schönheit ist, denn als Beinamen Zions zu fassen, welches selbstverständlich als Stätte der göttlichen Gegenwart der Ausgangspunkt seiner irdischen Erscheinung ist, und also nicht nach Thren. 2, 15 (zumal da Jeremia es liebt, älteren Schriftstellen neue Wendungen zu geben), sondern nach Ez. 28, 12 vgl. Ex. 33, 19 zu erklären (s. Psychol. S. 34). Die sonnenähnliche Erscheinung Gottes in der unvergleichlichen Schöne seiner Doxa (הוֹפִיעַ wie 80, 2 nach Dt. 33, 2) schaut der S., denn „kommen wird unser Gott und mit nichten schweigen“. Man übers. אַל־יֶחֱרַשׁ nicht *ne sileat* (wunschweise, wie Olsh.), aber auch nicht *non silebit;* das אַל drückt die innere Gewissheit des S. und Sehers aus: *nequaquam silebit*, vgl. אַל 34, 6. 41, 3.

Der das Gesetz gegeben, wird ins Gericht gehn mit denen, die es haben und nicht halten; dazu kann er auf die Dauer nicht schweigend zusehn. Er muss strafen, zunächst im Wort, um zu warnen vor der Strafe durch That. Feuer und Sturm sind die Vorboten des als Richter erscheinenden Gesetzgebers vom Sinai. Das Feuer droht die Sünder zu verzehren, und der Sturm (näml. Gewittersturm, wie Iob 38, 1) droht sie hinwegzustieben wie Spreu. Das *fem. Ni.* נִשְׂעֲרָה ist nicht auf אֵשׁ zu bez., sondern neutrisch gebraucht: es wird gestürmt d. h. es toset Sturm. Das Feuer ist sein Zorn und der Sturm seine Zorngewalt. So der 1. Theil V. 1—3.; im 2. V. 4—6 wird das Volk versammelt, die Zeugen geladen, der Richter feierlich anerkannt, so dass nun die Verhandlung beginnen kann.

[4] Er ruft herbei die Himmel droben
Und die Erde, zu urtheilen sein Volk.
[5] „Versammelt mir meine Frommen,
Die Bund mit mir schliessen über Opfer!“ —
[6] Und es verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Elohim hat vor, zu richten.

(Forte)

Den Himmeln oberhalb (מֵעָל sonst Präp., hier wie Gen. 27, 39. 49, 25 Adv. *desuper*, *superne*) und der Erde ruft Gott (קָרָא אֶל wie z. B. Gen. 28, 1), beiden לָדִין עַמּוֹ um unter ihrer Zeugenschaft Gericht zu halten über sein Volk. Die Aufforderung, Israel zum Gericht zu versammeln, ergeht aber nicht an alle himmlischen und irdischen Mächte (Olsh.), denn welche irdische Mächte sollten das sein? Himmel und Erde sind nach Dt. 4, 26 u. ö. die berufenen Zeugen. Der Aufruf אִסְפוּ richtet sich, wie Mt. 24, 31., an die ungenannten Engel, die Diener des überhimmlischen und überirdischen Richters. Die Beklagten, welche vor das göttliche Tribunal gebracht werden sollen, werden mit Namen genannt, welche, ohne dass diesen ihr innerer Zustand entspricht, das Verhältniss ausdrücken, in welches sie Gott zu sich gestellt hat (vgl. Dt. 32, 15. Jes. 42, 19). Dieser Widerspruch des Verhältnisses und Verhaltens gibt eine unbeabsichtigte bittre Ironie. In Bundesverhältniss hat sich Gott zu ihnen gestellt (Ex. c. 24), und dieses Bundesverhältniss wird ihrerseits durch Darbringung von Opfern unterhalten (עֲלֵי־זָבַח ähnlich wie 92, 4) als den Ausdruck ihres Gehorsams und ihrer Treue. Während nun die Beklagten herbeigeschafft werden, hört der S. die Himmel, die vornehmsten der geladenen Zeugen, den Richter feierlich anerkennen. Die Participialconstr. שֹׁפֵט הוּא ist Ausdruck des unmittelbar Bevorstehenden: *judicaturus est.* Olsh. falsch: „dass Gott selbst

Gericht halte". הוּא ist einfache Bez. des wiederholten Subjektsbegriffes und כִּי bed. nicht *quod*, sondern *nam;* denn dass Gott richten wolle, bedarf weiter keiner Ankündigung, vielmehr preisen die Himmel, weil Gott eben jetzt Gericht zu halten in Begriff steht, die Gerechtigkeit des Richters, auf dessen Seite sie als Zeugen stehen. Die irdische Musik soll hier, wie das סלה sagt, in die Lobgesänge der Himmel einstimmen. Es fehlt der Gerichtsscene nun nichts weiter; die Verhandlung beginnt, indem die Rede des Richters sich zunächst an Israel, insoweit es werkheilig ist, richtet.

7 Höre doch, mein Volk, so will ich reden;
O Israel, so will ich dir Zeugniss ablegen —
Elohim dein Gott bin Ich.
8 Nicht ob deiner Schlachtopfer rüg' ich dich
Und deiner Ganzopfer, die vor mir immerdar.
9 Nicht brauch' ich aus deinem Hause Farren,
Böcke zu nehmen aus deinen Hürden.
10 Denn mein ist alles Wild des Forstes,
Das Gethier auf den Bergen der Tausende.
11 Ich kenne alles Geflügel der Berge,
Und was auf Fluren tummelt, ist bei mir.
12 Wenn ich hungerte, würd' ichs dir nicht sagen,
Da mein der Erdkreis und all sein Inhalt.
13 Ess' ich etwa Fleisch von Stieren?
Und Blut von Böcken tränke ich?
14 Opfere Elohim Dankgebet
Und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15 Und ruf mich an am Drangsalstage —
Ich reisse dich heraus und du wirst mich ehren.

Die durch *ah* verstärkten Formen V. 7[1] bez. den Drang Gottes, Israel zu willigen Zuhörern zu haben, als ebenso starken, wie seinen Drang, zu reden und Zeugniss abzulegen; הֵעִיד בְּ *obtestari aliquem* als Zeuge auftreten, entw. heilig versichernd oder ernst mahnend und strafend (vgl. شهد mit ب wider jem. zeugen). Hier das Letztere; so aber Israel gegenüber zu treten hat der Redende das Recht, denn er ist Elohim, Israels Gott — offenbar zurückweisend auf das die

[1]) בָּךְ bei אָעִידָה hat Dagesch nach der Regel, dass ein mit einer Adspirata beginnendes Milel-Wort dagessirt wird, wenn das vorhergehende Wort auf paragogisches oder der Flexion angehöriges (z. B. Dt. 16, 2 וזבחת פֶּסַח) *ah* (*a*) auslautet. Es gilt dies überhaupt von dem Auslaut auf die Vocalbuchstaben יהו״א und weil in diesen Fällen die Tonsylben der zwei Wörter auseinanderliegen, heisst diese gramm. Erscheinung bei den Nationalgramm. אתי מרחיק *(veniens e longinquo)*, s. S. D. Luzzatto, *Gramm. della Lingua Ebraica* §. 68.

sinait. Gesetzgebung beginnende אנכי יהוה אלהיך Ex. 20, 2., welches hier elohimisch lautet und zusammenhangsgemäss umgestellt ist. Gegenstand des rügenden Zeugnisses sind nicht, wie V. 8 sagt, die äussern Opfer, die Israel ja ununterbrochen darbringt; וְעוֹלֹתֶיךָ ist s. v. a. וְעַל־עולתיך und לְנֶגְדִּי תָמִיד hat dazu das Verh. eines Beziehungssatzes: *neque propter holocausta tua, quae (quippe quae) continuo mihi offeruntur.* Das ist besser, als mit v. Lg. nach Hgst. den ganzen Halbvers 8[b] als begründenden Umstandssatz (da ja) zu fassen. Wegen Opfer in ihrer Aeusserlichkeit will Gott nicht rechten, denn — so fährt V. 9—11 fort — er braucht die Opfer nicht, um von Israels Seite etwas zu empfangen was er nicht ohnehin besässe. Sein sind die Thiere בְּהַרְרֵי־אָלֶף auf den Bergen der Tausend d. i. den tausend (und abertausend) Bergen (s. Nägelsb. §. 64, 2. Anm., wo 2 Chr. 1, 6 verglichen wird) oder: wo sie zu Tausenden leben (ähnliche Verbindung wie נֵבֶל עָשׂוֹר 33, 2); LXX aus Nothbehelf: *καὶ βόες* (ואלף). Er kennt alle Vögel der Berge; יָדַע, wie gew., von einem Wissen, welches des Gegenstandes mächtig ist, ihn umschliesst und zu eigen hat. Was auf dem Gefilde sich tummelt, ist bei ihm d. i. befindet sich im Bereiche seiner Allwissenheit und Allmacht, זיז von זאזא = זַעְזַע hin- und herbewegen, wie טִיט von טֵאטֵא ausfegen, s. über diese Bildungen *Jesurun p.* 164—65. 155. So wenig aber Gott die Opfer braucht, um sich dadurch zu bereichern, so wenig ist ein Bedürfniss auf seiner Seite vorhanden, welches durch Opfer zu stillen wäre V. 12 f. Wenn Gott hungerte, so bedürfte er nicht der Menschen, um sich zu sättigen; er hungert aber nicht, denn er ist der Uebersinnliche. Ebendeshalb ist was Gott will gar nicht der äussere Opfercultus, sondern das geistliche Opfer, der inwendige Cultus V. 14. Statt der שלמים und insbes. זֶבַח תּוֹדָה Lev. 7, 11—15 und שַׁלְמֵי נֶדֶר Lev. 7, 16 will Gott Dank des Herzens und Leistung des in Betreff des sittlichen Verhältnisses zu ihm und den Menschen Angelobten, statt der עוֹלָה in ihren mannigfachen Arten Anbetung, Gebet des Herzens, welches nicht unerhört bleiben soll, so dass im Kreislauf dieser *λογικὴ λατρεία* von *εὐχαριστία* alles ausgeht und in *εὐχαριστία* aufgeht. Es ist wohl zu beachten, dass den herzlos dargebrachten Opfern nicht die mit der erforderlichen Gesinnung dargebrachten entgegengestellt werden (wie z. B. Sir. 32, 1—9), sondern es scheint das äussere Opfer überhaupt gegen das innere verworfen zu werden. Das ist nun zwar bloser Schein, aber diese gänzliche Abkehr von der Aeusserlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells ist im A. T. bereits weissagende Zukehr zu jener

Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche der N. B. zur ausschliesslichen Geltung bringt, nachdem die Formen des Gesetzes dem im A. B. werdenden neutest. Leben als Windeln gedient haben. Dieses Werden beginnt schon in der Thora selbst. Es lässt sich nicht wohl mit Oehler in seinen Prolegg. sagen, dass in Ps., wie der unsere, die im Pentat. gegebene religiöse Erkenntniss wesentlich überschritten sei. Die Thora trägt nicht blos ihre Gegenwart in sich, sondern auch ihre Zukunft. Es ist klar, dass die Opferthora durch ihren gesetzmässig und zwar volksgesetzlich äusserlichen Charakter dem todten Werkdienst Vorschub leistet, aber ebendadurch drängt sie auf Verinnerlichung hin, da mit diesem Gotte nicht gedient sein kann, und ebendadurch weist sie, obgleich dem Buchstaben nach sich endlose Geltung zusprechend, auf eine schliessliche geistliche Metamorphose hinaus. In beiden Beziehungen vermittelt das Deuteronomium Gegenwart und Zukunft des Gesetzes. Unser Ps., wie die Chokma (Spr. 21, 3) und Proph. der Folgezeit (vgl. Hos. 6, 6. Mi. 6, 6—8. Jes. 1, 11—15 u. a. St.), steht auf dem Standpunkt dieses ebenso proph. als gesetzlichen Buches, welches, wie Hävernick in seiner Theologie des A. T. S. 128 richtig bemerkt, alle Forderungen des Gesetzes auf Herzensbeschneidung und Liebe zurückführt. Ohne diese deuteron. Richtung auf das Wesentliche im Gesetz ist Jer. 7, 21—23 ganz unerklärlich, wogegen Amos 5, 25 auf der Thatsache fusst, dass es während des Wüstenzugs unmöglich war, das gesetzliche Opfermaterial herbeizuschaffen, wie denn nach Num. 28, 6 selbst die täglichen Ganzopfer seit dem Aufenthalt am Sinai nicht dargebracht worden waren und das Mehl- und Weinopfer Num. c. 15 nur für das Verheissungsland anbefohlen wird.

Die Rede des majestätischen Richters ergeht nun an die offenbaren Sünder:

[16] **Und zu dem Frevler spricht Elohim:**
Was wagst du herzuzählen meine Satzungen
Und dass du in deinen Mund nimmst mein Bündniss,
[17] **Während du doch hassest Zucht**
Und wirfst meine Worte hinter dich?!
[18] **Siehst du einen Dieb, so gefällt dirs bei ihm,**
Und mit Ehebrechern machst du dich gemein.
[19] **Deinen Mund lässest du los zu Bösem**
Und deine Zunge stricket Trug.
[20] **Du sitzest beredend deinen Bruder,**
Auf deiner Mutter Sohn bringst du Schandfleck.

[21] **Solches thust du und, weil ich schweige,**
Meinst du, ich sei gleich als wie du —
Ich will dich weisen und dirs vor Augen legen.

Es sind hier nicht, wie Hgst. meint, dieselben angeredet, welche V. 7 ff.; schon die Wortstellung וְלָרָשָׁע אָמַר zeigt deutlich, dass die göttliche Rede sich nun an eine andere Klasse wendet, näml. an die Frevler, welche bei offenbaren Thatsünden und Lastern das Wort Gottes im Munde führen, versch. von den Werkheiligen, welche die Gebote Gottes äusserlich erfüllen, aber sich mit dieser Aeusserlichkeit begnügen und betrügen. מַה־לְּךָ לְ was hast du, was kommt dir bei, dass du = es kommt dir nicht zu. Mit וְאַתָּה V. 17 beginnt ein gegensätzlicher Umstandssatz: da du doch von der durchs Gesetz beabsichtigten sittlichen Veredelung nichts wissen magst und meine Worte, statt sie als stete Richtschnur vor Augen zu haben, hinter dich wirfst und also mit dem Rücken ansiehst. וַתִּרֶץ nicht von רוּץ (LXX συνέτρεχες = וַתָּרָץ), sondern von רָצָה, welches mit עִם Iob 34, 9 Gefallen haben am Umgang mit jem. bed. In V. 18ª wird die Uebertretung des siebenten Gebotes, 18ᵇ die des sechsten, V. 19 f. die des achten (der Wahrhaftigkeit des Zeugnisses) gestraft. שִׁלַּח פֶּה בְרָעָה dem Maule den Zügel schiessen lassen im Bösen d. i. indem man Böses redet. Der Sinn der RA נָתַן דֳּפִי בְּ, nach Olsh. unbestimmbar, ist sonnenklar. דֳּפִי, schon von Juda b. Karisch mit Verweisung auf das Talmudische erklärt, bed. Stoss (vgl. הָדַף), wonach LXX viell. mit Erinnerung an Lev. 19, 14 ἐτίθεις σκάνδαλον (= מִכְשׁוֹל Anstoss) übers., aber auch Kränkung und Höhnung (vgl. גָּדַף), also: Schimpf auf jem. bringen, ihm Schande anhängen, wie es auch Joseph Kimchi versteht, wenn er דפי = דו פי Doppelmündigkeit, Doppelzüngigkeit, Afterrede erklärt. Was hier Jehova sagt, ist ganz dasselbe, was Röm. 2, 17—24 der Ap. Jesu Christi. Diesen Widerspruch des Wissens und Lebens muss Gott um seiner Heiligkeit willen entlarven und strafen V. 21. Der Sünder meint sonst, Gott sei wie er d. h. es gelte auch Gotte nicht für Sünde, was er sich unter der Decke seines todten Wissens gestattet. Denn wie der Mensch ist, so denkt er sich zuletzt auch seinen Gott (s. 18, 26 f.). Aber Gott wird diesen Wahn nicht nähren: „ich will dich strafen und dir vor Augen auseinanderlegen", er will dem Sünder, welcher thatsächlich und auch grundsätzlich die göttliche Heiligkeit negirt, seine wirkliche Herzens- und Lebensgestalt vor Augen legen, dass er davor erschrecken muss. Ueber הֱיוֹת statt des Gerundivs הָיֹה

(הֱיוֹ) s. Ges. §. 132, 4. Anm. 2. הֱיוֹת־אֶהְיֶה ist *or. obliqua* ohne כִּי Ges. §. 155, 4^{c}.

Folgt nun der Epilog der göttlichen Rede:

> **[22] O merkt doch das, ihr Gottesvergessnen,**
> **Damit ich nicht zerfleische ohne Rettung.**
> **[23] Wer Dank opfert, ehrt mich recht,**
> **Und bahnt Weg, wo ich ihm zeige Heil Elohims.**

Unter dem Namen שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ werden die ehrbaren Werkheiligen und die lasterhaften Wisser zusammengefasst und vor dem schliesslichen Vollzuge des Strafurtheils gewarnt, das sie verschulden. Die todten Werke mag Gott nicht, sondern wer Dank opfert (näml. nicht Schelamim-Thoda, sondern Herzens-Thoda), der preiset ihn und שָׂם דֶּרֶךְ. Es ist unnöthig mit Lth. nach LXX Vulg. Syr. שָׁם zu lesen, obwohl diese Lesung, mit welcher auch der Midrasch hantiert, nahe liegt und vom rechten Sinn nicht abführt. Liest man שָׂם und fasst man שָׂם דֶּרֶךְ als in sich geschlossenen Ged., was an sich (s. Jes. 43, 19. Ez. 21, 24f. 1 K. 20, 34) nicht unmöglich, so erklärt man am besten mit Böttcher (*Collectanea p.* 137): *viam faciens h. e. recta incedere (lege agere) parans*, aber der Ausdruck in diesem ethischen Sinn ist zu knapp (vgl. Spr. 4, 26) und ungewöhnlich. Schon LXX *καὶ ἐκεῖ ὁδὸς ᾗ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον θεοῦ* deutet auf das Richtige. Das für sich allein unbestimmte ושׂם דרך erhält durch den folgenden ellipt. Relativsatz seine nähere Bestimmung. Ein solcher bahnt einen Weg, auf dem ich ihn schauen lassen werde das Heil Elohims d. i. auf dem ich ihm mit der Verwirklichung meines Heils entgegenkommen werde. Sonst beispiellos ist die Pausalform יְכַבְּדָנְנִי Ges. §. 58, 4. Ew. §. 250^{b}. Sie lautet wie die pluralische gleichfalls epenthetische Form יִקְרָאֻנְנִי Spr. 1, 28 vgl. 8, 17. Hos. 5, 15 und begreift sich als lautliche Nachbildung dieser. Als ausserpausale Form ist יְכַבְּדַנְנִי (= יְכַבְּדֵנִי) gedacht.

Mit V. 23 ist der Ps. auf den seinen Mittel- und Höhepunkt bildenden Ged. V. 14f. zurückgekommen. Die Vision des Ps. ist eine Gerichtsscene, aber das Strafurtheil wird nur gefällt, nicht vollzogen, und auch nicht peremptorisch gefällt, sondern zu dem Zwecke der Warnung. Gott erklärt, dass er nicht todte Gesetzeswerke und todtes Gesetzeswissen mag, sondern geistliches Leben. Die Vision scheint sonach nur Einkleidung zu sein, sie ist aber mehr als das, denn wer ist Jehova in dieser zweiten nachsinaitischen Erscheinung anders, als Der, welcher beim Antritt seines Amtes dem versammelten Israel ebendiese Predigt hielt? Mit der Bergpredigt schliesst

sich an den Offenbarungskreis der Thora der Offenbarungskreis des Evangeliums; sie ist der Punkt, in welchem beide Kreise sich berühren.

PSALM LI.

Gleiche Entwerthung des äusseren Opfers, wie Ps. 50, spricht sich in Ps. 51 aus, welcher den vorigen insofern ergänzt, als er der Verinnerlichung des Fried- oder Dankopfers (שׁלמים u. insbes. תודה שׁלמים) und des Anbetungsopfers (עולה) die auch schon Ps. 40 ausgesprochene Verinnerlichung des Sündopfers (חטאת) hinzufügt. Es ist in der Sammlung der erste der dav. Elohimps. Die Ueberschrift lautet: *Einzuüben, ein Psalm von Dâvid, als kam zu ihm Nathan der Prophet, wie er gekommen war zu Bathseba.* Darin, dass von dem amtlichen gottgesandten Kommen Nathans zu David (vgl. 2 S. 12, 1) und von dem geschlechtlichen ehebrecherischen Kommen Davids zu Bathseba (בּוֹא אֶל wie Gen. 6, 4. 16, 2., vgl. dagegen 2 S. 11, 4 וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ) ein und dieselbe RA gebraucht ist, zeigt sich die Sorglosigkeit des hebr. Styls. Hgst. (u. mit ihm v. Lg., der ihn abschreibt) findet in der Wahl des gleichen Ausdrucks und des כַּאֲשֶׁר dazwischen den Ged. ausgeprägt, dass wo die Sünde sich eingestellt hat, zumal bei den Gläubigen, unausbleiblich die göttliche Bestrafung folge, indem er behauptet, dass כאשׁר als Zeitpartikel nur Handlungen einführe, welche der vorhergenannten ganz oder ziemlich gleichzeitig sind, hier also, da Davids Ehebruch und Nathans Erscheinen ungef. um ein Jahr auseinanderliegen, als Vergleichungspartikel übers. werden müsse. Das ist schwerlich richtig. Allerdings verknüpft כאשׁר gewöhnlich (obwohl nicht immer 1 S. 12, 8) nahe Aneinanderliegendes, aber die Sendung Nathans an David erfolgte ja auch sofort als der ehebrecherische Umgang Davids mit Bathseba durch die Geburt des Kindes zur constatirten Thatsache geworden war. Man darf das כאשׁר so wenig pressen, als das בְּבוֹא, welches auch nur die Abfassungszeit des Ps. im Allgem. bez.; diese fällt nicht mit Nathans Kommen zus., sondern etwas später als dieses, der Ps. zeigt uns, wie David danach ringt, der von Nathan ihm verkündigten Sündenvergebung (2 S. 12, 13) innerlich und empfindlich gewiss zu werden. Schon in Ps. 6 und 38 hörten wir David krank an Seele und Leib um Sündenvergebung flehen, hier in Ps. 51 ists schon stiller und heiterer in seiner Seele geworden und es fehlt ihm nichts als das wonnige Schmecken der Gnade, in deren Bereich er sich bereits be-

findet. Hingegen liegt Ps. 32 schon jenseit Ps. 51. Denn was David 51, 15 verspricht, dass er, wenn ihm Gnade widerfahren sei, die Abfälligen Gottes Wege, die Sünder wie sie sich zu Gott bekehren sollen lehren wolle, das hörten wir ihn in dem spruchartigen Lehrps. 32 erfüllen.

Die Anlage des Ps. ist kunstvoll. Er besteht aus vier Theilen von absteigender Grösse nach dem Strophenschema 4. 6. 4. 6; 4. 4; 6; 6. Der erste Theil ist die Bitte um Entsündigung; der zweite die Bitte um Erneuerung; der dritte das Gelübde geistlicher Opfer; der vierte die Fürbitte für ganz Jerusalem. Der Gottesname אלהים kommt fünfmal vor und ist so sinnig als möglich vertheilt: einmal zu Anfang von Th. 1.; einmal zu Anfang von Th. 2.; einmal, zu אלהים אלהי תשׁועתי gesteigert, zu Anfang von Th. 3.; zweimal in Th. 4.

Die Bitte um Entsündigung hebt an:

[3] Sei lind mir, Elohim, nach deiner Gnade,
Nach deiner Erbarmensfülle lösche meine Frevel!
[4] Völlig wasche mich von meiner Missethat
Und von meiner Sünde mach mich rein.

Die Sünde heisst פֶּשַׁע als Brechung mit Gott oder Durchbrechung der göttlichen Schranke, עָוֺן als Krümmung oder Verkehrung des vor Gott Rechten, חַטָּאת als Verfehlung des guten Weges und Zieles (vgl. zu 32, 1 f.). Obgleich der Ps. in der Ehebruchssünde seinen nächsten Anlass hat, sagt David doch פְּשָׁעַי nicht nur deshalb, weil sich aus ihr viele andere Sünden, wie die Blutschuld an Uria, das den Feinden Jehova's gegebene Aergerniss und die fast ein Jahr lang fortgeführte Selbstverblendung entwickelten, sondern auch deshalb, weil jede einzelne Sünde, je gründlicher und gleichsam mikroskopischer sie erkannt wird, als ein um so vielfacher verschlungener Sündenknäuel erscheint und in um so engeren und erschreckenderen Folgenzus. mit dem verderbten Gesammtzustande tritt. In מְחֵה ist die Sündenschuld als eine Schuld- und Anklageschrift gedacht, wie die gegen die Sota Num. 5, 23 (vgl. כַּפֵּר wie talm. *abstergere, detergere* Jes. 28, 18), oder auch (wenigstens hat Jesaia 44, 22. 43, 25 das Bild so gewendet) als eine die Sonne des göttlichen Gnadenantlitzes verdunkelnde Wolke; in כַּבְּסֵנִי als ein beflecktes Kleid Jes. 64, 5 (indem כִּבֵּס das vom Waschen mittelst Knetens und Ringens übliche u. deshalb auf Personen nur bildlich übertragene Wort ist, versch. von רָחַץ waschen mittelst Abspülens); in טַהֲרֵנִי, dem von declarativer und faktischer Reinigung

üblichen Wort, als Aussatz Lev. 13, 6. 34. Das Keri lautet: הֶרֶב כַּבְּסֵנִי (Form des *imper. Hi.* wie הֶרֶף 37, 8) mache gross oder viel, wasche d. i. (nach Ges. §. 142, 3[b]) wasche mich ganz und gar *penitus et totum*, was auch das Chethib הַרְבֵּה (eig. *multum faciendo* = *multum, prorsus* Ges. §. 131, 2) besagt (vgl. 130, 7., wo dieses Adv. als virtuelles Adj. gebraucht ist). Der Ps. ist so terminologisch ausgeprägt wie Ps. 19 und 32. Den drei Benennungen der Sünde stehen die Benennungen der dem zagenden Sünder mutheinflössenden Gesinnung Gottes entgegen: רַחֲמִים das göttliche Mitleid mit dem Sünder, חֵן die sich ihm zuneigende göttliche Liebe, חֶסֶד die sich ihm bethätigende göttliche Gnade. In כְּרֹב und הֶרֶב spricht sich die Tiefe der Sündenerkenntniss aus; *profunda enim malitia*, wie Martin Geier bemerkt, *insolitam raramque gratiam postulat.*

In Str. 2 begründet David seine Bitte daraus, dass er sich im Stande mehr als oberflächlicher Sündenerkenntniss und willig beichtender Bussfertigkeit befindet:

[5] Denn meiner Frevel bin ich mir bewusst
Und meine Sünde ist vor mir immerfort.
[6] An dir allein hab' ich gesündigt
Und was böse in deinen Augen ausgeübt,
Dass du gerecht erscheinest in deinem Reden,
Lauter erscheinest in deinem Richten.

Wahre Busse ist kein todtes Wissen um begangene Sünde, sondern lebendiges empfindliches Bewusstsein derselben (Jes. 59, 12), welchem sie als Gegenstand und Grund der Unruhe und der Pein immer gegenwärtig ist, und diese die ganze Persönlichkeit des Menschen einnehmende Busstraurigkeit ist zwar kein Verdienst, welches Gnade erwirbt, wohl aber die Bedingung, ohne welche keine Gnadenerweisung möglich ist. Solche wahre Sündenerkenntniss betrachtet die Sünde, welcherlei Art sie auch sei, direkt als Sünde an Gott und im letzten Grunde als Sünde an ihm allein (חָטָא mit לְ dessen, gegen den man sündigt Jes. 42, 24. Mi. 7, 9), denn alle Verhältnisse, in welchen der Mensch zu Menschen und überhaupt den Creaturen steht, sind nur Erscheinungsformen seines Grundverhältnisses zu Gott, und die Sünde ist „das Böse in den Augen Gottes"; es ist Gottes heiliges Wesen und alles normirender Wille und alles entscheidendes Urtheil, wonach sich was gut und böse ist bestimmt, *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* (1 Joh. 3, 4), ihr Wesen ist Widerspruch mit dem Willen Gottes, des alleinigen höchsten Gesetzgebers und Richters. So verhält es sich, wie David bekennt, mit seiner Sünde, auf dass ... Man darf dieses לְמַעַן nicht dadurch abschwächen, dass man es vom Erfolge statt

von der Absicht versteht. Ist es aber intentionell gemeint, so schliesst es sich an das in לְךָ לְבַדְּךָ und הָרַע בְּעֵינֶיךָ ausgesprochene sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott an, welches darauf hin angelegt ist, dass Gott, wenn er nun den Sünder verurtheilt, als der Gerechte und Heilige erscheine, der, wie der Sünder selbst anerkennen muss, nicht anders als ihn verdammend entscheiden kann. Indem die Sünde dem Menschen als solche offenbar wird, muss er selber zu dem göttlichen Strafurtheil, wie David zu dem durch Nathan über ihn ergangenen, Amen sagen; und so sich selber Unrecht geben, damit Gott Recht habe und Recht behalte, ist eben das Wesen der Busse. Wenn aber des Sünders Selbstanklage die göttliche Gerechtigkeit rechtfertigt, wie andererseits alle Selbstrechtfertigung des Sünders (die aber eher oder später enttäuscht wird) Gott der Ungerechtigkeit anklagt, so muss alle menschliche Sünde zuletzt der Verherrlichung Gottes dienen. In diesem Sinne ist 6^b von Paulus Röm. 3, 4 in die Gedankenreihe verflochten, dass den Juden immer der Vorzug bleibt, das Volk der heilsgeschichtlichen Offenbarung zu sein, ein Vorzug, welchen auch die dermalige Untreue eines Theils des Volkes nicht zunichte macht, indem vielmehr überhaupt im Verlaufe der Geschichte sich zeigt, dass Gott Treue hält, wenn auch die Menschen nicht Glauben halten und gerade an diesem Gegensatze menschlicher Ungerechtigkeit die göttliche Gerechtigkeit um so herrlicher sich herausstellt. Es ist klar, wo der Ap. hinauswill. Die Geschichte Israels endet mit einem totalen Triumphe der göttlichen *πίστις* über menschliche *ἀπιστία*, und letztere muss jener zuletzt zur Folie ihrer Selbstverherrlichung dienen. Was hier im Psalter geschrieben steht: *ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε* (LXX) ist das Ziel, auf welches die ganze Geschichte Israels hinstrebt. Statt בְּדָבְרֶךָ in deinem Reden (nur hier vorkommender *inf. Kal*[1]) übers. LXX, als ob בִּדְבָרֶיךָ zu lesen wäre; statt בְּשָׁפְטֶךָ in deinem Richten, als ob es בְּהִשָּׁפְטֶךָ (*inf. Ni.*) hiesse, denn dass *κρίνεσθαι* nicht passivisch, sondern medial (wie Jer. 2, 9 LXX vgl. Mt. 5, 40) gemeint sei, ist nicht wahrsch. Der Sinn des Grdt. bleibt im Wesentlichen unverändert, auch die Fassung des V. זָכָה rein sein in der

---

[1]) Ew. (Jahrb. 5, 171) erklärt deshalb neuerdings mit Vgl. von Hos. 13, 14: in deinem Schlagen d. i. Strafen. Aber דבר *dicere* und שׁפט *judicare* sind die passendsten Wechselworte und dieser Infin. befremdet nicht, da im Partic. דֹּבֵר und מְדַבֵּר gleich üblich sind, da ferner בְּדָבְרֶךָ noch allgemeiner lautet als בְּדַבֶּרְךָ und auch durch den Zusammenklang mit בְּשָׁפְטֶךָ nahe gelegt war, vgl. die des Zusammenklangs wegen gewählten Formen נשׂוּי 32, 1. שְׁתוֹת Jes. 22, 13 הַלּוֹט ebend. 25, 7.

aram. Bed. νικᾶν thut ihm keinen Eintrag[1]. Darauf hin, dass Gott gerechtfertigt dastehe in seinen Worten, dass er allem menschlichen Urtheil gegenüber Recht behalte, tendirt Davids Sündenbekenntniss, tendirt alle Geschichte der Menschen und insbes. Israels.

In Str. 3 bekennt David die Erbsünde als Wurzel seiner Thatsünde, und aus diesem Bewusstsein angeerbten Verderbens entspriesst die Bitte um rechtschaffnes Wesen, wie es Gott gefällt und er allein es wirkt:

[7] Sieh in Missethat bin ich gekreisset,
Und in Sünd' empfing mich meine Mutter.
[8] Siehe Wahrheit willst du in den Nieren
Und im Verborgnen mögst Weisheit du mir kundthun.

Das einführende הֵן lässt sich mit „ja“ übers., denn es deutet auf Evidentes. Die Aussage bewegt sich rückwärts von der Geburt zur Empfängniss, vertieft sich also bis zum fernsten Punkt des Lebensanfangs; חוֹלָלְתִּי ist poet. s. v. a. נוֹלַדְתִּי und statt הָרְתָה אֹתִי heisst es mit noch bestimmterer Bez. des Moments der Empfängniss יֶחֱמַתְנִי (für יֶחֱמָתְנִי nach demselben Lautwechsel wie die ähnlichen Formen des *fut. Kal* Gen. 30, 39 u. *praet. Pi.* Richt. 5, 28., s. Ges. §. 64 Anm. 3). Die Wahl dieses V. entscheidet über die Frage, ob unter עָוֺן und חֵטְא Schuld und Sünde des Kindes oder der Eltern gemeint sei. Schon die zuständliche Ausdrucksweise mit בְּ führt auf das Letztere; man erwartet im ersteren Falle eine andere Formung der Aussage, etwa dass er selbst מִלֵּדָה וּמֵהֵרָיוֹן sündig sei (vgl. 58, 4. Gen. 8, 21). Das V. יָחַם aber ist eigens dazu gewählt, auf das Thierartige und für den Menschen Schaamwürdige des Zeugungsakts hinzudeuten, ohne dass deshalb עוון und חטא Geburt und Empfängniss selbst zur Sünde machen; der Sinn ist nur, dass seine Eltern sündige Menschen waren und dass dieser sündige Habitus auf seine Geburt und schon seine Empfängniss eingewirkt hat und von da auf ihn übergegangen ist. Es ist damit nicht sowohl eine Selbstentschuldigung ausgesprochen, als vielmehr eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage: er ist טָמֵא מִטָּמֵא ein Unreiner von Unreinen stammend Iob 14, 4., Fleisch vom Fleische geboren. Grotius bemerkt: *est loquendi genus ὑπερβολικόν.* v. Lg.: meine Sündhaftigkeit — sagt der S. — ist mir wie angeboren. Aber wo steht „wie“? Welche andere Berechtigung hat die Annahme einer Hyperbel als nur das Belieben des Exegeten,

[1]) Vgl. Mehring, Römerbrief I S. 253—255., wo sich das rechte unbefangene Urtheil über den Thatbestand findet.

also keinen? Dass der Mensch von seiner Entstehung an und dass diese selbst mit Sünde behaftet ist, dass die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt und dass also in der einzelnen Thatsünde die durchsündete Natur des Menschen, indem er sich durch sie bestimmen lässt und ihr gemäss sich selbst bestimmt, zur Erscheinung kommt — also die Thatsache der Erbsünde (s. Hofm., Schriftb. 1, 512) ist hier so deutlich, wie sonst nirgends im A. T., ausgesprochen, indem die alttest. Anschauung nach ihrem durchweg mehr an der phänomenellen Aussenseite haftenden, als zu ihren geheimen Wurzeln durchdringenden Charakter sonst fast nur der Erscheinung der Sünde zugewandt ist und ihre naturhafte Grundlage, ihren urgeschichtlichen Ausgang, ihren dämonischen Hintergrund verdeckt lässt. Dem הֵן V. 7 entspricht, gewissermassen ihm correlat, das הֵן V. 8. Richtig Geier: *orat ut sibi in peccatis concepto veraque cordis probitate carenti penitiorem ac mysticam largiri velit sapientiam*, *cujus medio liberetur a peccati tum reatu tum dominio.* אֱמֶת ist dem Wesen und Willen Gottes entsprechendes Wesen und Leben des Menschen (vgl. *ἀλήθεια* Eph. 4, 21 Lth.: rechtschaffen Wesen); חָכְמָה die Weisheit, welche um solches Wesen und Leben und den Weg dazu eindringlich weiss. Gottes Wohlgefallen und Verlangen geht auf Wahrheit בַּטֻּחוֹת. So heissen hier u. Iob 38, 36 die Nieren *utpote adipe obducti*, wie לֵב von לָבַב *λιπᾶν*, poet. dasselbe was כְּלָיוֹת[1]. Wahrheit in den Nieren (vgl. 40, 9 Jehova's Gesetz *in visceribus meis*) ist rechtschaffen Wesen im tiefsten Innern des Menschen und zwar, da die Nieren als Sitz der zartesten Empfindungen gelten, in des Menschen tiefinnerster Erfahrung und Empfindung, in seinem geheimsten, dem Herzenskündiger aber offenbaren Gemüthsleben. In Parallele dazu bez. סָתֻם das verborgne Inwendige des Menschen. Aus dem Bekenntniss, dass nach Gottes Willen Wahrheit im Menschen bis in seine Nieren wohnen und walten soll, geht der Wunsch hervor, dass Gott ihm, der, weil in Sünde geboren und empfangen, auf Gottes Gnade angewiesen ist, in der Verborgenheit seines Gemüths die Weisheit mittheilen d. i. lehren und zu eigen machen möge, welche der Weg zu solcher Wahrheit ist.

Das ihm allernöthigste Gut aller Güter aber, die Grundlage aller andern, ist Vergebung der Sünden. Darum bittet er:

---

[1]) Nach Böttcher, Aehrenlese S. 77., bed. טחות (von טח urspr. breit auftreffend hinwerfen) eig. die beim Schlachten heraus- und breit hingeworfenen Theile, wie *σπλάγχνα* mit *plangere* aufklatschen verwandt ist.

[9] O entsündige mich mit Ysop, so werd' ich rein;
O wasche mich, so werd' ich weisser denn Schnee.
[10] O gib mir zu hören Ergötzen und Freude,
Dass jubeln die Gebeine, die du zermalmet.
[11] Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden
Und alle meine Missethaten lösche.

Die zweiten Futt. V. 9 sind Nachsätze der optativisch gebrauchten ersten. Der Ps. hob gleich mit Bitten um priesterliche Erweisung Gottes an, hier bezieht sich 9^a auf die Besprengung des Aussätzigen und des Todesunreinen mittelst des Ysopbüschels (Lev. c. 14. Num. c. 19), der *βοτάνη καθαρτική* (Bähr, Symb. 2, 503), 9^b auf die Waschungen, welche nach priesterlicher Anweisung der Unreine in allen Fällen der Unreinheit an sich vorzunehmen hatte. Reinigung und Waschung, welche das Gesetz gebietet, werden mit Beseitigung ihrer symbolisch-sarkischen Aussenseite bei ihrer Idee erfasst, indem der Vollzug beider Handlungen, der sonst durch priesterliche Vermittlung geschieht, unmittelbar von Gott selbst erfleht wird. Offenbar will בְּאֵזוֹב (es heisst nicht כְּבְאֵזוֹב) geistlich verstanden sein. Es ist ein geistliches Reinigungsmittel gemeint, ohne dass sich sagen lässt, welches. Im N. T. heisst es dafür: „durch das Blut deines lieben Sohnes“, hier aber ist von Versöhnung durch Blut keine Rede, denn das Gegenbild des versöhnenden Blutes war David noch verborgen. Die Wirkung der rechtfertigenden Gnade an dem durch die blutrothe Sündenschuld befleckten Menschen könnte aber nicht durchdringender bezeichnet sein, als dass sie ihn weisser als Schnee macht, vgl. die Lehnstelle Jes. 1, 18. David erfuhr was er hier erbittet. Die Geschichte kennt kaum ein grösseres Beispiel der Wandlung blutrother Sünde in blendend Weiss, als die, dass aus der nachmaligen Ehe Davids und Bathseba's Salomo, der Gesegnetste aller Könige, hervorgegangen. Jetzt ist Davids Mark und Bein noch vom Bewusstsein der Sünde erschüttert und wie zermalmt. In welches Frohlocken wird diese Zerschlagenheit übergehen, wenn er erst den trost- und freudenreichen Zuspruch des wieder gnädigen Gottes in seiner Seele vernimmt! Dahin geht sein Sehnen, dahin, dass Gott vor der Sünde, die er jetzt an ihm straft, sein Antlitz verhülle, so dass sie für ihn wie nicht mehr vorhanden ist, dahin, dass er alle seine Verschuldungen lösche, so dass sie nicht mehr wider ihn zeugen. Hier schliesst der erste Theil des Ps.; der Schluss kehrt zum Anfang 3^b zurück.

In dem nun beginnenden zweiten Theile folgt auf die Bitte um Rechtfertigung die Bitte um Erneuerung:

[12] **Ein reines Herz schaffe mir, Elohim,**
Und einen festen Geist verneu' in meinem Innern.
[13] **O wirf mich nicht vor deinem Antlitz weg**
Und deinen heilgen Geist nimm nicht von mir.

Ein reines Herz ist ein von der Sünde ungetrübtes, sie niederhaltendes, lauterlich das Gute wollendes; ein fester Geist (נָכוֹן vgl. 78, 37. 112, 7) ein in der Treue gegen Gott wohlgegründeter und unerschütterlicher. Die Bitte Davids geht auf ebendasselbe, was die Prophetie als künftige Heilsthat Jehova's an seinem Volke verheisst Jer. 24, 7. Ez. 11, 19. 36, 26., auf jene geistlichen Erfahrungsthatsachen, welche zwar schon im A. T. relativ und anticipativ erfahrbar waren, zu deren Verwirklichung aber erst die neutest. Erfüllungsgeschichte die durchgreifenden und allumfassenden Möglichkeitsgründe und Beweggründe beschafft hat, näml. *μετάνοια* (לֵב = *νοῦς*), *καινὴ κτίσις, παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις πνεύματος* (Tit. 3, 5). David hat, ohne zu unterscheiden, sich als König, Israeliten und Menschen im Auge. Man darf also nicht sagen, רוּחַ הַקֹּדֶשׁ *πνεῦμα ἁγιωσύνης* = *ἅγιον* sei hier der Geist der Gnade im Unterschiede vom Geiste des Amtes. Verwürfe Jehova David wie er Saul verworfen hat, so wäre dies das Aeusserste des Zorns (2 K. 24, 20) gegen ihn als König und Menschen zugleich. Der h. Geist ist der Geist Jehova's, der mittelst der Salbung 1 S. 16, 13 über ihn gekommen ist und ihn persönlich und amtlich geheiligt hat. Diesen Geist hat er durch Sünde betrübt und verwirkt. Darum bittet er Gott, dass er Gnade für Recht ergehen lasse und diesen seinen h. Geist nicht von ihm nehme.

[14] **Wende doch zu mir deines Heils Ergötzen**
Und ein Geist freien Triebes halt' mich aufrecht,
[15] **So will ich lehren Frevler deine Wege**
Und Sünder sollen zu dir sich bekehren.

Die Alten dachten bei רוּחַ נְדִיבָה an נָדִיב in der Bed. Fürst, LXX *πνεύματι ἡγεμονικῷ* (*spiritu principali*) *στήριξόν με*, aber man hat נְדָבָה Willigkeit 54, 8 zu vergleichen und רוח נדיבה nicht nach Gen. 27, 37 als Acc. der näheren Bestimmung, sondern als Nom. des Subj. zu fassen: der Geist willigen freudigen Triebes zum Guten erhalte mich in Beständigkeit des Guten; es ist nicht der h. Geist, sondern der durch den h. Geist von der Herrschaft der Sünde frei gewordene menschliche gemeint, dem das Gute zu innerer instinktartiger Nothwendigkeit geworden ist. Dergestalt seiner Rechtfertigung vergewissert und im neuen Gehorsam befestigt will David die Uebertreter Gottes Wege lehren — was er in Ps. 32 und noch heutiges Tages in eben diesem unserem Busspsalm thut — und die Sünder sollen sich

zu Ihm bekehren, näml. durch Vermittlung seines aus eigner Erfahrungsfülle abgelegten Zeugnisses.

Es beginnt nun der dritte Theil mit doppelt dringlicher Bitte, in welcher die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung zusammenfliessen:

[16] Rette mich von Blutschuld, Elohim mein Heilsgott,
So wird feiern meine Zunge deine Gerechtigkeit.
[17] HErr, meine Lippen wollst du aufthun,
So wird mein Mund verkünden deinen Ruhm.
[18] Denn Schlachtopfer magst du nicht, ich gäb' sie wohl,
Ganzopfer begehrst du nicht.

Auch dieser Theil beginnt mit אלהים, die Anrufung Gottes bei diesem Namen ist aber durch das beigefügte אֱלֹהֵי תְשׁוּעָתִי gesteigert, indem die Bitten um Rechtfertigung und Erneuerung sich in הַצִּילֵנִי vereinigen. David verkleinert seine Schuld nicht; er nennt sie mit דָמִים beim rechten Namen. Er hatte ja Uria mittelbar getödtet, um sich Bathseba's zu bemächtigen; die Anklage seines Gewissens lautete nicht nur auf Ehebruch, sondern auch auf Mord. Doch wirft ihn das Bewusstsein der Sünde nicht mehr zu Boden, die Gnade hat ihn aufgerichtet, er bittet nur, dass sie ihr Werk an ihm vollende, so wird seine Zunge Gottes Gerechtigkeit, die des Sünders verheissungsgemäss sich annehmende, jubelnd preisen. Um aber zu leisten was er hiermit gelobt, bedarf er gleichfalls der Gnade und bittet deshalb um freudiges Aufthun des Mundes. Schlachtopfer mag Gott nicht (40, 7 vgl. Jes. 1, 11), er würde sonst welche bringen (וְאֶתֵּנָה zwischengedankenartiger Cohortativ in subjunct. Sinne wie 40, 6. Iob 6, 10: *darem, sc. si velles*), Ganzopfer begehrt Gott nicht, Dank des Mundes aus der Fülle des Herzens ist ihm ein viel lieberes Opfer. In diesem Sinne begründet V. 18, die Strophe abschliessend, den V. 17. Das enge Verwandtschaftsverhältniss, in welches der Ps. durch diese Str. zu Ps. 50 tritt, springt in die Augen.

Wie aber anbetender Dank, gleichsam die Seele der עולות und זבחים (שלמים), Gotte lieber ist als die Aeusserlichkeit und das todte Werk dieser Thieropfer, so ist Bussfertigkeit und Demuth Gotte lieber als Sühnopfer (insbes. חטאת). So beginnt der vierte Theil des Ps. wenn sich anders die Gleichalterigkeit von V. 20. 21 aufrecht halten lässt.

[19] Die Opfer Elohims sind ein zerbrochner Geist,
Ein Herz zerbrochen und zerknirscht, Elohim, verschmähst du nicht! —
[20] Thue doch wohl in deiner Huld an Zion,
Wollest bauen die Mauern Jerusalems,

[21] **Dann wirst du rechte Opfer mögen, Brand- und Ganzopfer,
Dann werden hinaufsteigen auf deinen Altar Farren.**

Zerbrochen und zermalmt heisst das Innere desjenigen Menschen, dessen sündige Natürlichkeit gebrochen, dessen ungöttliche Selbstheit getödtet, dessen unempfängliche Härte gemürbt, dessen hochmüthige Selbstüberhebung gedemüthigt, kurz welcher in sich selbst zernichtet und welchem Gott Alles ist. In einem solchen an sich selbst verzagenden, nach Gnade lechzenden Geiste, einem solchen über seine Sünde todbetrübten, sich selbst mortificirenden und Gotte anheimgebenden Herzen bestehen Gottes liebste Opfer (vgl. Jes. 57, 15., wo solcher Geist und solches Herz Gottes irdischer Tempel heissen). Von diesem gottgefälligen geistlichen Opfer[1] kommt aber der Ps. in V. 20f. auf die mit rechter Gesinnung dargebrachten äussern zurück, was sich daraus erklärt, dass das Gebet Davids für sich selbst hier in Fürbitte für ganz Israel übergeht: thue wohl in deiner Huld an Zion; אֶת kann Zeichen des Acc. sein, denn הֵיטִיב (הֵטִיב) wird mit dem Acc. der Person construirt Iob 24, 21., es kann aber auch Präp. sein, denn es wird wie mit לְ und עִם, so auch mit אֶת in gleicher Bed. verbunden Jer. 18, 10. 32, 41. זִבְחֵי־צֶדֶק sind hier, wie 4, 6. Dt. 33, 19., solche Opfer, welche nicht blos in Ansehung ihrer äussern Beschaffenheit, sondern auch in Ansehung der innerlichen Beschaffenheit des für sich opfern Lassenden ganz so sind, wie Gott der Gesetzgeber sie haben will. Unter כָּלִיל neben עוֹלָה lässt sich, da jede עֹלָה als solche auch כָּלִיל ist, das priesterliche vegetabilische Ganzopfer Lev. 6, 15f. (מִנְחַת חֲבִתִּין, s. meinen Hebräerbr. S. 761) verstehen, wenn die Verbindung der zwei Wörter gleicher Bed. nicht nach 44, 4 (deine Rechte und dein Arm), 90, 2 (Erde und Erdkreis) u. a. St. zu beurtheilen ist[2]. Die Gedankenverknüpfung, mittelst welcher sich diese in Aussicht auf gottgefälli-

---

[1]) Nicht ohne Wahrscheinlichkeit wird im Talmud der Plur. זִבְחֵי bedeutsam gefunden. Zur Zeit, wo der Tempel stand — sagt *b. Sanhedrin* 43b Josua b. Levi — empfing wer ein Brandopfer brachte den Lohn eines solchen, und wer ein Speisopfer brachte, den Lohn eines solchen, aber der Demüthige gilt der Schrift wie einer der sämmtliche Opfer auf einmal darbringt (כאילו הקריב כל הקרבנות כולן). Bei Irenäus IV, 17, 2 u. Clemens Al. *paedag.* III, 12 findet sich zu *Θυσία τῷ Θεῷ καρδία συντετριμμένη* der eigenth. Zusatz: *ὀσμὴ εὐωδίας τῷ Θεῷ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν* (wahrsch. eine Verflechtung von Ps. 51, 19 mit 50, 23).

[2]) Noch anders Knobel, Levit. S. 354., welcher die Zusammenstellung daraus erklärt, dass die עולה gegen die Vorschrift des Gesetzes nicht immer eig. Ganzopfer war. Aber diese Erklärungsweise ist a. u. St. unpassend.

gen Opferdienst auslaufende Fürbitte für Jerusalem anschliesst, kann, ihre gleichzeitige Entstehung mit dem ganzen Ps. vorausgesetzt, nur diese sein: David betrachtet sich als Glied am Leibe Israels, er weiss wohl, welches Aergerniss er seinem Volke gegeben und in welche Gefahr er dieses gebracht hat, darum kann er nicht für sich selbst beten, ohne zugleich die ganze Gemeinde an das Herz des Erbarmers zu legen und mit seinem eignen Ringen nach Wiederbegnadigung Bitte und Aussicht auf den Anbruch einer neuen Zeit für Jerusalem zu verbinden. Die Bitte: „o baue die Mauern Jerusalems" ist in Davids Munde nicht unbegreiflich, da בָּנָה nicht blos Zerstörtes aufbaun, sondern auch im Bau Begriffenes fortbaun und ausbaun bed. 89, 3. und übrigens der salomonische Bau einer ganz Jerusalem umschliessenden Mauer 1 K. 3, 1 als Erfüllung der Bitte Davids angesehen werden kann, sofern wir von der Innenseite der Bitte absehn und nur nach ihrem Buchstaben fragen. Indess lässt sich nicht läugnen, was schon Theodoret gefühlt hat: *τοῖς ἐν Βαβυλῶνι . . ἁρμόττει τὰ ῥήματα*[1]. Durch Busse ging der Weg der Exulanten nach Jerusalem zurück. Die Vermuthung (z. B. Tholucks) liegt nahe, dass V. 20 f. ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei, welche hier ebenso um gemeindliche *restitutio in integrum* betet, wie David im Vorausgegangenen um persönliche. Wäre die Entstehung von Jes. c. 40—66 im Exil so unzweifelhaft, als sie aus triftigen Gründen (s. meine Schlussbetrachtung zu Drechslers Jesaia) verneint werden muss, so würde sie nicht nur der Herleitung von V. 20 f., sondern der Herleitung des ganzen Ps. aus dem Exil zur Stütze gereichen, denn die Beobachtung Hitzigs ist richtig: das Gepräge des Ps. ist durch und durch deuterojesaianisch[2]. Aber der Verf. von Jes. 40—66, als den wir den Proph. der Zeit Hiskia's ansehen, bekundet auch sonst die vertrauteste Bekanntschaft mit der älteren Literatur des Schir und des Maschal. Wir werden also viel-

---

[1]) Diese proph. Fassung macht die Alten in Beurtheilung der gesch. Beziehungen der Ps. sehr unbefangen, verleitet sie aber auch zu vielen Missgriffen. *Significat forte* — sagt hier Cassiodor — *tempora Theodosii*, *quando Eudoxia ejus conjunx foeminarum religiosissima ampliori murorum circulo Jerusalem coronavit.*

[2]) Man vgl. mit V. 3 Jes. 44, 22. 43, 25. 63, 7; mit V. 5 Jes. 59, 12; mit V. 6 Jes. 42, 24. 65, 12. 66, 4; mit V. 11 Jes. 59, 2; mit V. 12 Jes. 63, 11; mit 17[b] Jes. 42, 12; mit V. 19 Jes. 65, 14. Ausser diesen von Hitz. angemerkten Parallelen (neben welchen V. 12 vgl. 61, 4 חָדֵשׁ und V. 15 vgl. Jes. 46, 8; 40, 14; 44, 22. 55, 7 kaum in Mitbetracht kommen) sind noch folgende beachtenswerth: V. 9 vgl. Jes. 1, 18; V. 18 vgl. Jes. 1, 11; V. 19 vgl. Jes. 57, 15; V. 20 vgl. Jes. 60, 10[a] u. [b]; V. 21 vgl. 60, 7 und 60, 5 אָז.

mehr annehmen, dass Ps. 51 ein Lieblingsps. Jesaia's gewesen ist und dass er, da die jesaianischen Anklänge an ihn sich gleichmässig vom ersten bis zum letzten V. erstrecken, ihm schon so vollständig, wie uns, vorlag, dass also der ohnehin so fein und zart, wie das Ganze, stylisirte Schluss nicht erst ein jüngerer Zusatz ist. Und es darf nicht befremden, dass David einerseits über das Thieropfer den Stab bricht, andrerseits sich den Opferdienst der Zukunft doch nicht anders, denn als Erfüllung des Symbols mit dem rechten Inhalt zu denken vermag. Wir finden es ebenso bei den Propheten trotz ihrer Entwerthung des Opferdiensts der Gegenwart. Nicht blos in Ezechiels, auch in Jesaia's neuem Jerusalem werden noch Thiere geopfert Jes. 60, 7., Sabbat und Neomonien gefeiert Jes. 66, 23. Sacharja weissagt, dass im neuen Jerusalem alle Kessel so heilig sein werden, dass man das Opferfleisch darin kochen kann; Tempel und Opfer bestehen fort und das Laubenfest ist das Fest aller Feste Sach. 14, 16 ff. Und auch Maleachi stellt 1, 11 einen nicht blos in unblutigen Darbringungen bestehenden allgemeinen Jehovadienst in Aussicht; sein ganzes Buch weissagt Herstellung eines bessern Priesterthums und eines gottgefälligen Opfercultus. Wie sollen wir uns das erklären? Sollen wir wirklich mit Hess in seinen nachgelassenen Briefen über die Apokalypse und mit Baumgarten annehmen, dass mit der Wiederherstellung Israels auch der vormals vorbildliche, nun aber nachbildliche, vormals präfigurative, nun anagogische alttest. Opfercultus wiederhergestellt werden wird? Schwerlich. Es ist nur die alttest. Schranke, in welcher sich das Bild des zukünftigen gemeindlichen Gottesdiensts nicht anders als in Gemässheit des gegenwärtigen gestalten kann. Das grosse Selbstopfer auf Golgotha tritt nur in einzelnen Aufleuchtungen in den Gesichtskreis der alttest. Seher. Weitere abbildlich sühnhafte Thierblutvergiessung, wie sie Ezechiel als in dem zukünftigen Tempel fortbestehend schildert, lässt sich mit der Ehre des auf Golgotha geflossenen Blutes nicht vereinbaren. Das paulinische Licht, welches der Hebräerbrief über den alttest. Cultus verbreitet, macht solcherlei Vorstellungen unmöglich. Selbst in der Synagoge ist es ein ganghafter Spruch, dass in den Messiastagen alle Opfer mit Ausnahme des Dankopfers קרבן התודה abgethan sein werden, und seit der Zerstörung Jerusalems ist der Thieropferdienst dem jüdischen Volke nicht blos äusserlich unmöglich gemacht, sondern auch in dessen Bewusstsein gerichtet.

PSALM LII.

Wir lassen es dahingestellt, ob der Ordner, indem er Ps. 52 an 51 fügte, den Gegensatz des rechten und falschen Zungengebrauchs im Sinne gehabt hat; es beginnt damit die hier eingefügte Reihe elohimischer Maskil von David. Es ist einer der 8 Ps., welche durch ihre Ueberschrift bes. Anlässen der saulischen Verfolgungszeit zugewiesen werden (7. 59. 56. 34. 52. 57. 142. 54., nicht aber 63); Augustin nennt sie *Psalmos fugitivos.* Seine Ueberschr. lautet: *Einzuüben, eine Betrachtung, von David, als einherkam Doëg der Edomiter und Saul kundthat und ihm sagte: Eingegangen ist David in das Haus Ahimelechs.* Nachdem sich David einige Zeit bei Samuel aufgehalten, begab er sich nach Nob zu Ahimelech dem Priester, und dieser gab ihm als dem Eidam des Königs ohne Bedenken die abgenommenen Schaubrote und das im Heiligthume hinter dem Ephod aufgehängte Schwert Goliaths. Doëg der Edomiter war dess Zeuge, und als Saul unter der Tamariske in Gibea eine Versammlung seiner Dienstmannen hielt, verrieth ihm Doëg, der Aufseher über die königlichen Maulthiere, den Vorgang zwischen David und Ahimelech. 85 Priester fielen sofort als Opfer dieses Verraths und nur der Sohn Ahimelechs Ebjathar (welcher Mr. 2, 26 als späterer Inhaber des Urim und Thummim statt seines Vaters genannt wird) entrann und gelangte zu David 1 S. 22, 6—10 (wo V. 9 פרדיו statt עבדיו zu lesen ist, vgl. 21, 8).

Die siebenzeilige erste Str. hält dem Helden an Bosheit, dem auf Verderben sinnenden Verräther die tagtäglich sich erneuernde Gnade Gottes entgegen:

> [3] **Was rühmst du dich der Bosheit, o du Held?! —**
> **Die Gnade Gottes dauert fort.**
> [4] **Unfall sinnet deine Zunge**
> **Gleich gewetztem Scheermesser, Arglistverübender!**
> [5] **Böses ist dir lieber als Gutes,**
> **Lüge lieber als Rechtes reden.**
> *(Forte)*
> [6] **Du liebst allerlei Grundverderbliches, trugvolle Zunge!**

Es ist schlecht genug, Böses zu begehen, aber über die Maassen schlecht, mit dem begangenen Bösen als einer Heldenthat zu prahlen. Das thut Doëg, der ein Blutbad angerichtet, aber nicht durch die Stärke seiner Faust, sondern durch die Hinterlist seiner Zunge. Deshalb heisst er sarkastisch (vgl. Jes. 5, 22) גִּבּוֹר. Die Sache

Davids ist deshalb aber doch nicht verloren, denn sie ist die Sache des starken Gottes (אֵל), dessen Gnade immerfort währt, ohne wie Menschengunst sich durch Verleumdung umstimmen zu lassen. Ueber הַוּוֹת s. zu 5, 10; die Bedd. Gier (V. 9) und Verderben (57, 2) haben ihre Einheit an der Grundbed. *anhelare* theils zu dem Zwecke der Aneignung, theils zu dem Zwecke der Verschlingung (vgl. שָׁאַף, welches auch ein theils auf Besitz 119, 131., theils auf Zugrunderichtung 56, 2 f. 57, 4 gehendes *inhiare* ist; es ist also nicht nöthig, mit Fürst הַוָּה in der Bed. Verderben auf den Grundbegriff des Einherstürmens als Modification der Wurzelbed. *spirare* zurückzuführen. לָשׁוֹן ist, wie gew., als *fem.* behandelt; עֹשָׂה רְמִיָּה (עֹשָׂה) kann also nicht wohl anders als vocativisch gedacht sein. In V. 5 hat רָע das bei einsylbigen Wörtern nach anderen mit tonloser Endsylbe übliche Dagesch; bei Ges. §. 22, 5 bleibt diese Art seltener Verdoppelung des ר unerwähnt, eine ähnliche bei Makkef (Spr. 15, 1) erwähnt Ew. §. 92[b]. Die hinter V. 5, wie סלה sagt, einfallende Musik wird die Anklagen *con amarezza* (mit Bitterkeit) ohne Worte fortgesetzt haben. Dann nimmt sie V. 6 der Gesang wieder auf, indem er den Widersacher „du Truges-Zunge" anredet (vgl. 120, 3., wo in Frage kommt, ob nicht auch da לשון רמיה Anrede ist) und ihm vorwirft, dass er alles liebe, was nur immer des Nächsten Leben und Ehre und Habe verschlingt d. i. vernichtet (בֶּלַע *absorptio* = *perditio*, vgl. das V. 2 S. 17, 16. 20, 19 f.).

Die gleichfalls siebenzeilige zweite Str. verkündigt dem hochmüthigen Afterreder Gottes gerechte Vergeltung.

[7] So wird denn auch Gott dich niederschmettern für immer,
Wird dich fortholen und dich herausreissen aus dem Zelte,
Und dich entwurzeln aus der Lebendigen Lande.

(Forte)

[8] Und sehen werdens Gerechte und werden ehrfürchten,
Und werden über ihn lachen:
[9] „Sieh da der Mann, der nicht machte Elohim zu seinem Hort
Und pocht' auf seines Reichthums Meng', in seiner Selbstsucht trotzte!"

Mit גַּם (*vicissim*) beginnt wie Jes. 66, 4. Ez. 16, 43. Mal. 2, 9 die Ankündigung der göttlichen *talio*. Das אֹהֶל ist nicht, wie man meinen könnte, das h. Zelt, das er zum Schlupfwinkel eines Verräthers entweiht hat 1 S. 21, 8., was מֵאָהֳלוֹ heissen würde, sondern seine eigne Wohnung. Gott wird ihn von seiner Ehrenstellung und seinem Glücksstande niederreissen, und aus seiner Behausung fortholen, wie man eine Kohle vom Heerde fortholt (חָתָה sowohl bibl. als talm. in diesem spec. Sinne), und aus diesem seinem Heim fern

hinweg versetzen (Dt. 28, 63), weil er den heimathlosen Flüchtling verrathen, und wird ihn aus dem Lande der Lebendigen entwurzeln, weil er die Priester Gottes gewürgt hat 1 S. 22, 18. Es geht dann V. 8 f. ähnlich weiter wie 40, 4[b]. 5., wie auch schon das Bild vom Scheermesser an Ps. ebenderselben Zeit (59, 8. 57, 5 vgl. לְטֹשׁ 7, 13) erinnerte. Die tiefe Erregtheit und Entrüstung über die Gegner, die man selbst dem Rhythmus abfühlt, ist uns schon von Ps. 7 her als Merkmal dieser Ps. bekannt. Die Hoffnung, die David V. 8 an Gottes richterliches Einschreiten knüpft, ist dieselbe wie z. B. 64, 10. Die Gerechten werden an Furcht vor Gott gewinnen und über den von Gott Gestürzten lachen, indem sie sagen: Sieh da der Mann .. Das Lachen ist nach 58, 11 Freude über Gottes gerechte Strafe; gemeine Schadenfreude über des Feindes Sturz ist nach Spr. 24, 17 verwerflich, es ist also eine Freude gemeint, welche die Trauer über die so sich selbst verderbende Menschenseele nicht ausschliesst. Mit וַיִּבְטַח wird das Vertrauen auf den Mammon als Folge des weggeworfenen Vertrauens auf Gott hingestellt. הַוָּה (sinnverw. אַוָּה) ist die Sucht nach Irdischem, die in allem, wonach sie giert und schnappt, sich selbst sucht.

In der vierzeiligen Schlussstr. hält David seine Zukunft dem Fluchgeschicke Doëgs entgegen:

[10] Ich aber bin wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Elohims,
Vertraue auf die Gnade Elohims immer und ewig.
[11] Ich werde dir danken auf ewig, dass du durchgegriffen,
Und harren deines Namens, weil er so hold, angesichts deiner Frommen.

Das finstere Lied erheitert sich nun und eilt in milderen Tönen zu Ende. Der Verräther wird zum entwurzelten Baume, der Verrathene aber steht fest und gleicht einer grünlaubigen Olive, die im Hause Elohims 92, 14., also auf heiligem und unnahbarem Boden gepflanzt ist. Das Gotteshaus kommt hier nicht seiner äusseren zeitgesch. Oertlichkeit, sondern seinem Wesen nach als Stätte göttlicher Gegenwart und Gemeinschaft in Betracht. Das gewichtige כִּי עָשִׂיתָ geht, wie 22, 32., auf die gnädige und gerechte Hinausführung des mit Davids Erwählung Bezweckten. Ist dies erreicht, so will er ewig danken und weiter des Namens d. i. der Selbstbezeugung Gottes harren, der so freundlichen, will danken und harren angesichts aller Frommen. כִּי־טוֹב ist Begründung des angelobten Hoffens und נֶגֶד חֲסִידֶיךָ gehört nicht zu טוֹב (welches nicht mit נֶגֶד, sondern mit בְּעֵינֵי construirt wird), sondern zu אוֹדְךָ וַאֲקַוֶּה, vgl. 22, 26. 138, 1 u. a. St. Die ganze Gemeinde (22, 23 f. 40, 10 f.) soll Zeugin seiner

Dankbarkeit und Gottergebung sein. Gottes Name ist werth, dass man sein harrt, denn er ist gut. Gott erweist sich den Seinen als eitel Liebe.

PSALM LIII.

Zwischen Ps. 52 und 54, welche durch Anlass, Inhalt, Ausdruck nächstverwandt sind, ist Ps. 53 eingeschoben, in welchem der individuelle Inhalt von Ps. 52, die Schilderung sittlichen Verderbens und Verkündigung göttlichen Fluches, sich verallgemeinert. In diese Reihe gehört Ps. 53 auch schon seiner Dichtungsart nach, denn die Aufschrift lautet: *Einzuüben nach Machalat, ein Maskil Davids.* Die Formel עַל־מָחֲלַת kehrt 88, 1 mit dem Zusatze לְעַנּוֹת wieder. Da Ps. 88 der nächtlichste aller Ps. und Ps. 53, obwohl mit lichtem Saume, doch auch ein Nachtgemälde ist, so ist bei der mit Ex. 15, 26 belegbaren Bed. von מַחֲלָה Krankheit, Wehe, Leid stehen zu bleiben und anzunehmen, dass (לענות) על־מחלת *nach schwermüthiger Weise vorzutragen* (עַנָּה *cantare*, wie Jes. 27, 2) bed., sei es dass מָחֲלַת selber mit der seltneren Femininendung *ath* (wie נְגִינַת 61, 1. Ges. §. 81, 2) Name solcher elegischen Tonart ist oder dass auf diese mit dem Anfangswort eines bekannten traurigen Volksliedes hingedeutet wurde. Im letzteren Falle ist מָחֲלַת möglicherweise Constructivus, indem jenes Musterlied מָחֲלַת לֵב oder irgendwie anders begann. Jedenfalls trifft der Sinn der Formel nahe mit *mesto* (*andante mesto*) zusammen.

Von Ps. 14 her erinnern wir uns, dass Ps. 53 die elohimische Umlautung jenes jehovischen Ps. ist. Für die Auslegung erübrigt nur das Eigenthümliche der Variation.

2 Es denkt der Thor bei sich: „es ist kein Gott",
Verderbt und abscheulich ist ihr Freveln,
Niemand der Gutes thut.

Das wohlbegründete Asyndeton הִשְׁחִיתוּ הִתְעִיבוּ ist hier aufgehoben und der Ausdruck durch עָוֶל statt עֲלִילָה (Objectsacc. nach Ez. 16, 52., nicht, wenigstens nicht nothwendig, Acc. der näheren Bestimmung) höher geschraubt; עָוֶל (das Masc. zu עַוְלָה, nur Ez. 28, 18 im *constr.* עֶוֶל) ist, wie *pravitas*, das Böse als Verkehrtheit, Verschrobenheit, Verzerrtheit.

3 Elohim vom Himmel lugt' er auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob Einsichtige vorhanden,
Ob solche die nach Gott fragen.

In beiden Recensionen des Ps. kommt der Name Gottes siebenmal vor. In Ps. 14 lautet er dreimal אֱלֹהִים, viermal יְהוָה, in unserm Ps. alle sieben Mal אֱלֹהִים, welches hier ein dem Eigennamen יהוה ganz und gar gleichgewertheter Eigenname ist. Da die Mischung in Ps. 14 wohlbedacht ist, indem אלהים V. 1. 2 Gott als höchstes ehrfürchtig anzuerkennendes Wesen und V. 5 als den in der menschlichen Kreuzgemeinde Gegenwärtigen und in ihrer Schwachheit Mächtigen bez., so ist es nicht wahrsch., dass David selbst Urheber dieser in noch weit strengerer Weise, als der elohimische Psalmcharakter es fordert, gleichmacherischen Umlautung ist.

4 Männiglich sind sie abgewichen, allzumal verdorben,
Niemand der Gutes thut,
Auch nicht Einen gibt es.

Statt הַכֹּל die Gesammtheit כֻּלּוֹ, welches Jedweden einer Vielheit bez., auf welche sich das dem Sprachgebrauch fast unbewusst (29, 9) gewordene Suff. bezieht; statt סָר das gewähltere סָג ohne Unterschied des Sinnes.

5 Sind nicht unvernünftig die Unheilverübenden,
Die mein Volk verzehrend Brot verzehren,
Elohim nicht anrufen?

Hier fehlt in der 1. Zeile כָּל־, welches man ungern vermisst. In Ps. 14 folgen nun statt zweier Tristichen zwei Distiche, welche viell. um je eine Zeile verstümmelt sind — sieben den sieben Gottesnamen entsprechende Strophen. In unserm Ps. erwarten wir vergeblich das Ursprüngliche. Vielmehr verräth sich hier deutlich das jüngere Alter des Ueberarbeiters. Denn er hat die vermisste tristichische Gleichmässigkeit wiederhergestellt, aber durch ein Gewaltmittel: indem er die beiden Distichen in ein einziges möglichst an ihren Buchstabenlaut sich anschmiegendes Tristich eingeschmolzen hat:

6 Allda erschauderten sie schaudernd, als sie nicht schauderten,
Denn Elohim hat verstreut die Gebeine deines Belagerers,
Du brachtest in Schande, weil Elohim verschmäht sie.

Es beruht auf Verkennung des urspr. Formverhältnisses des Ps., wenn Ew. und Hitz. hier seinen urspr. Text vor sich zu haben meinen; Ps. 14 ist das Original, welches hier hindurchschimmert, nicht umgekehrt. Die beiden letzten Zeilen dieses Tristichs sind den beiden Distichen des Ps. 14 so buchstabenähnlich, dass sie allerdings wie ein Wiederherstellungsversuch einer verblichenen Handschrift aussehen, aber solcher Anschluss an den Buchstabenlaut des Originals und solche Abwandelung desselben mittelst Buchstabenwechsels kommt auch sonst (bes. bei Jeremia und z. B. auch

im Verhältniss des 2 Petr. zu Jud.) vor, und die beiden Zeilen lauten so dichterisch selbstständig und schwunghaft, dass jene Erklärungsweise viel zu niedrig gegriffen ist. Ein jüngerer Dichter, etwa aus Josaphats oder Hiskia's Zeit, hat dem davidischen Ps. hier eine Beziehung auf eine nächstvergangene Gerichtskatastrophe gegeben und die allgemein gehaltene Gerichtsankündigung desselben spezialisirt. Der Zusatz לֹא־הָיָה פָחַד (erg. אֲשֶׁר = אֲשֶׁר שָׁם 84, 4) besagt, dass Schrecken des Gerichts die Feinde des Volkes Gottes ergriffen habe, als sie ohne Schrecken, vielmehr ihrer Unüberwindlichkeit gewiss und schon siegestrunken waren. So ging es dem Heere der Verbündeten unter Josaphat 2 Chr. 20, 22—24., so dem Heere Sanheribs vor Jerusalem Jes. 37, 36. Mit כִּי wird dieses unerwartet plötzliche Schreckensgeschick näher erläutert. Die Anrede geht an Israel: Elohim hat verstreut die Gebeine (so dass sie unbegraben eine Beute wilder Thiere wie Unrath auf dem Felde liegen 141, 7. Es. 6, 5) deines Belagerers d. i. dessen, der sich wider dich gelagert hatte; חֹנָךְ für חֹנֶךָ (wie Jes. 30, 19. Jer. 23, 37. Ew. §. 252[a]) = חֹנֶה עָלֶיךָ.[1] In der Macht seines Gottes, welcher sie, seines Volkes Feinde, verworfen, hat Israel sie zuschanden gemacht d. i. den Anschlag der so Siegesgewissen, die es wie Brot (לֶחֶם, vgl. נִלְחַם, מִלְחָמָה) leicht und gemächlich verzehren zu können meinten, in einer für sie schimpflichen Weise vereitelt. Es ist klar, dass in diesem Zus. auch V. 5 eine dem Original fremde Bez. auf auswärtige Feinde Israels erhält, so dass also nicht mehr Mi. 3, 3. parallel ist, sondern Stellen wie Num. 14, 9 „unser Brot sind sie (die Bewohner Canaans)“ und Jer. 30, 16 „alle die dich fressen, sollen gefressen werden“.

In der Schlussstr. finden sich beide Texte wieder zusammen:

7 O erfüllte sich doch aus Zion Israels Heil!
Wenn Elohim wendet seines Volkes Gefängniss,
Soll jubeln Jakob, sich freuen Israel.

Statt יְשׁוּעַת lesen wir hier יְשֻׁעוֹת; der Ausdruck ist gesteigert,

---

[1]) Innerhalb des Verbums kommt *âch* als *suff. m. paus.* für *écha* am Prät. (Jes. 55, 5. und vgl. bes. die oben angef. Stellen), am Inf. (Dt. 28, 24. Ez. 28, 15) und nur an u. St. am Partic. vor. Am Partic. nähert sich dieses Suff. schon dem Aram., am eig. Nom. finden sich keine hebr. Beispiele davon. Simson ha-Nakdan in seinem Werke חבור הקונים (Cod. der Leipz. Universitätsbibl. f. 29[b]) bemerkt richtig, dass Formen, wie שְׁמָךְ, צִדְקָךְ, nicht biblisch-hebräisch, sondern aramäisch seien und erst in der aus dem Hebr. und Aram. gemischten Talmudsprache vorkommen. Näheres über diesen jüngeren Gebrauch des Masculinsuff. *âch* bei Luzzatto, *Gramm.* §. 247.

der Plur. bed. das ganze, das volle, das schliessliche Heil. Dass die zwei Texte „Trümmer einer urspr. Identität“ (Hupf.) seien, bewährt sich nicht. Ps. 53 ist eine jüngere Variation von Ps. 14, der dem späteren Ueberarbeiter in derselben Textgestalt, wie uns, vorlag. Ueber Josaphat oder Hiskia hinabzugehen widerräth schon die nur den älteren Ps. gemeinsame musikalische Bezeichnung. Uebrigens haben wir hier ein fast unzweifelhaftes Beispiel, dass auch Ps., die aus davidischen umgedichtet oder solchen nachgedichtet sind, ohne Bedenken לדוד überschrieben wurden. Der Ueberarbeiter hatte ja auch so wenig Recht, sich Urheber des Ps. zu nennen, als etwa der Wiederhersteller eines alten Gemäldes.

PSALM LIV.

Wieder einer der 8 durch ihre Ueberschriften der saulischen Verfolgungszeit zugewiesenen Ps., ein משׂכיל, wie die beiden vorigen, und sowohl mit Ps. 53 (vgl. V. 5 mit 53, 3) als mit Ps. 52 (vgl. die gleichlautenden Schlussworte V. 8. 52, 11) sich nahe berührend und deshalb an beide angeschlossen: *Einzuüben, mit Saitenspielbegleitung* (s. zu 4, 1), *eine Betrachtung, von David, als gekommen waren die Ziphiter und gesagt hatten zu Saul: Hält nicht David sich bei uns verborgen?* Ebjathar, Sohn Ahimelechs, war, wie wir zu Ps. 52 sahen, zu David entkommen, der damals mit 600 Mann in der festen Stadt Keïla stand, aber durch Ebjathar den göttlichen Bescheid erhielt, dass die Bewohner, wenn Saul die Stadt belagern werde, ihn ausliefern würden. Wir treffen ihn hierauf in der Wüste Ziph; die Ziphiter verrathen ihn und machen sich anheischig, ihn zu fangen, wodurch er in die grösste Bedrängniss kam, aus der er nur durch einen Einfall der Philister, der Saul zum Abzug nöthigte, gerettet ward 1 S. 23, 19 ff. Dieselbe Gesch., welche hier der ältere Erzähler der BB. Samuel erzählt, finden wir, malerischer erzählt, noch einmal 1 S. c. 26. Die Form der Psalmüberschrift ist wörtlich sowohl wie 1 S. 23, 19 als wie 1 S. 26, 1; diese Uebereinstimmung des Wortlautes befremdet uns nicht, die letzte Quelle desselben sind an allen drei Stellen die Annalen.

Das kleine Lied wird durch סלה halbirt. Die 1. Hälfte bittet um Hülfe und Erhörung; die 2. freut sich erhörungsgewiss der Hülfe und gelobt Dankbarkeit invoraus:

[3] Elohim, durch deinen Namen schaff mir Heil,
Und durch deine Stärke schaff mir Recht!

[4] Elohim, höre mein Gebet,
Merke auf meines Mundes Reden,
[5] Denn Fremde sind aufgestanden wider mich,
Und Gewaltthäter trachten nach meinem Leben,
Stellen Elohim sich nicht vor Augen.

(Forte)

Der Name Gottes ist die der Creatur zugewandte Manifestation seines Wesens, welche zu ihrem Mittelpunkte Gnade hat (denn der Name Gottes ist טוֹב V. 8. 52, 11), so dass also בְּשִׁמְךָ (hier das Parallelwort von בִּגְבוּרָתְךָ) s. v. a. בְּחַסְדְּךָ ist. Das Recht schaffen (דִּין wie שָׁפַט 7, 9 u. ö., עָשָׂה דִין 9, 5) wird der alles überwindenden Macht Gottes zugeeignet, welche nur eine Seite des göttlichen Namens d. i. des in dem Reichthum seiner Eigenschaften sich offenbarenden göttlichen Wesens ist. הַאֲזִין ist 4[b] nach Analogie von הַטֵּה אֹזֶן 78, 1 und הִקְשִׁיב Spr. 7, 24 mit לְ verbunden. Statt זָרִים V. 5 liest das Trg. זֵדִים, was nicht hier, sondern 86, 14 die urspr. LA ist. זָרִים und עָרִיצִים heissen zufolge der Ueberschr., wenn schon nicht ausschliesslich, doch insbes. die Ziphiter. Diese waren Judäer, wie David, und stellten sich doch so fremd gegen ihn und machten sich anheischig ihn auszuliefern, also gewaltsam zu packen und dem Tode preiszugeben. Unter andern Umständen hätte dies Unterthanenpflicht sein können. In diesem Falle aber war es Gottlosigkeit, wie 5[c] sagt. Wer damals in Israel Gott mehr als Menschen fürchtete, der konnte sich nicht zum Werkzeuge der blinden Wuth Sauls hergeben. Gott hatte sich schon offenbar genug zu David bekannt. David selbst aber ist getrost in der Gewissheit, dass er Gott auf seiner Seite hat.

[6] Siehe Elohim ist Helfer mir,
Der HErr ist meiner Seele Stütz' alleine.
[7] Heimzahlen wird er das Böse meinen Laurern —
Kraft deiner Wahrheit tilg hinweg sie.
[8] In Herzenstriebe will ich dir opfern,
Danken deinem Namen, Jahawâh, dass hold er.
[9] Denn aus aller Drangsal hat er mich gerettet
Und an meinen Feinden weidet sich mein Auge.

Das בְּ von בְּסֹמְכֵי ist *Beth essentiae*, denn die Meinung Davids ist nicht, dass Gott unter vielen wirklich Vorhandenen, die sein bedrohtes Leben stützen, Einer sei, sondern dass er in die Kategorie solcher Lebenserhalter falle und, wie sich von selbst versteht, sie in vollem Sinn allein ausfülle, s. den jüngeren Nachklang 118, 7 u. vgl. (mit Castellio) Richt. 11, 35. In V. 7 ist das Keri wahrscheinlicher, als das Chethib („heimfallen“ wird das Böse an meine Späher), welches

im Uebrigen andern Ausdruck (s. z. B. 7, 17) erwarten liess; über שׁׁרַר s. zu 27, 11. Der schnelle Absprung zur Gebetsanrede 7[b] ist unbefremdlich. Die Wahrheit Gottes wird mit בְּ nicht als werkzeugliches Mittel der Vertilgung, sondern als treibender Grund bez. Es ist dasselbe בְּ, wie in בִּנְדָבָה (Num. 15, 3) in oder aus freiem Antrieb. Diese freiwilligen Opfer sind hier nicht geistliche im Gegens. zu den rituellen (50, 14), sondern rituelle als äussere Darstellung jener. Subj. zu הִצִּילָנִי ist Gottes Name, die nachbibl. Sprache nennt Gott nach Lev. 24, 11 geradezu הַשֵּׁם, diesem Sprachgebrauch kommen St. wie Jes. 30, 27 u. die unsrige sehr nahe. Die Prätt. benennen den Dankensgrund. Was David jetzt noch hofft, hat er dann hinter sich. Zu 9[b] vgl. 92, 12. 91, 8. 59, 11 u. a. St. Wir nennen den D. so ohne weiteres David, denn die Einfälle der widersprecherischen Kritik sind gar zu windig. Statt weiterer Bezugnahme auf sie bemerken wir lieber, dass die Herabrufung des Fluches über die Feinde V. 7 an 17, 13. 56, 8. 59, 12 ff. und das Dankgelübde V. 8 an 22, 26. 35, 18. 40, 10 f. erinnert. Das sind alles Ps. der saulischen Zeit. Es fehlt ihnen nicht an inneren Wechselbeziehungen.

PSALM LV.

Auf Ps. 54 folgt ein anderes davidisches בנגינות משׂכיל, welches auch in der Form der Bitte, mit der es anhebt, an jenes anklingt (vgl. V. 2 mit 54, 3 f.). Uebrigens ist der Elohimps. 55 das Seitenstück zu dem Jehovaps. 41. Zwar muthmasst Hitz., dass unser Ps. Jeremia zum Verf. habe und zwar weiss Ew., dass er mit anderen 10 Ps. von einem unbekannten Dichter aus dem letzten Jahrh. vor Jerusalems Zerstörung sei, und zwar findet Olsh. keine Zeitlage für ihn passender, als die gewaltige innere Spaltung in der syrisch-maccabäischen Periode; aber das überschriftliche לדוד wiegt schwerer als ein ganzes Dutzend solcher überlieferungsscheuer Träume. Indess ist doch der erste beste dieser Träume dem Machtspruche Hgst.'s vorzuziehen, dass der Ps. zwar von David sei, aber ohne nachweisbaren Anlass und also ohne Anhalt in Davids Lebensgeschichte. Wie ist es möglich, dass der treulose Busenfreund, bei welchem die Klage über tückische Feinde hier wie in Ps. 41 mit besonderer Wehmuth verweilt, eine abstrakte ungeschichtliche Figur sei, da er an Judas Ischarioth sein geschichtliches leibhaftiges Gegenbild im Leben und Leiden des andern David hat? Nein, jener Busenfreund hat in der Geschichte des ersten David nicht minder

Fleisch und Bein, dieser alttest. Judas ist niemand anders als Ahitôphel, die rechte Hand Absaloms. Ps. 55 gehört wie Ps. 41 in die vier Jahre des Werdens der absal. Empörung, nur in eine etwas spätere Zeit, wo die Partei Absaloms ihrer Sache schon so sicher war, dass sie kein Hehl daraus zu machen brauchte. Wie es kam, dass David die Anfänge und Fortschritte der absal. Empörung gewähren liess und keine andere Waffe dagegen kehrte, als die Waffe des Gebets, haben wir zu Ps. 41 erörtert.

Ps. 55 besteht aus 9 grösstentheils hexastichischen Str., die sich in 3 Gruppen von je 3 zerlegen. In der 1. Gruppe herrscht die Wehmuth. David schüttet sein tiefes Weh vor Gott aus und wünscht sich fern von dem Herde der an seinem Sturze arbeitenden Spiessgesellenschaft ein einsames Plätzchen in der Wüste:

[2] O vernimm doch, Elohim, mein Beten
Und nicht verhülle dich vor meinem Flehen,
[3] O horche auf mich und erwiedre mir!
Ich schweif' in meinem Sinnen und muss stöhnen
[4] Ob Feindes Stimm', von wegen Frevlers Pressung.

Denn sie wälzen auf mich Unheil und in Zorn hinterlisten sie mich.
[5] Mein Herz windet sich in meinem Innern
Und Todesschrecken haben überfallen mich.
[6] Furcht und Zittern dringt auf mich ein
Und bedeckt hat mich Entsetzen.

[7] Ich dacht': o hätt' ich Schwingen wie die Taube,
Fortfliegen würd' ich und würde rasten!
[8] Ja in die Ferne würd' ich fliehen,
Herbergen in der Wüste.

(Forte)

[9] Ich würd' erschwingen eine Freistatt mir
Vor rasendem Winde, vor dem Sturme.

„Verhülle dich nicht“ ist hier, da von Hörbarem, nicht Sichtbarem die Rede ist, s. v. a. verhülle nicht dein Ohr Thren. 3, 56., was er geflissentlich thut, wenn dem Beter die rechte Herzensstellung, und also dem Gebete die Erhörlichkeit abgeht (vgl. Jes. 1, 15). תְּפִלָּתִי und מִתְּחִנָּתִי assoniren, auch sonst zeigt sich in diesem Ps. Ansatz zum Reime. שִׂיחַ bed. sowohl das Gesträuch (syr. *schucho*) als das Gedankenspinnen, bes. des Selbstgesprächs, als ein Sichverzweigen aus dem Herzen erwachsender und immerfort zuwachsender Gedanken. — Das Hi. הֵרִיד, welches Gen. 27, 40 ein Tummelleben führen bed., hat hier die Bed. sich selbst tummeln, umherwerfen (vgl. arab. *taraddud* Hin- und Hergehen, Schwanken, Zweifeln), also:

ich treibe mich um in meinem Sinnen oder Grübeln, ruhelos von einem Gedanken auf den andern verfallend. Statt וְאָהִימָה dürfte man geneigt sein, nach 77, 4 mit Umstellung zweier Buchstaben וְאֶהֱמָיָה zu lesen, es ist aber nicht nöthig, da das V. הוּם = הָמָה durch die Derivata gesichert ist. Da diese nur für die Kal-Form הוּם, nicht הִים sprechen, so ist auch וְאָהִימָה *Hi.* und zwar, wie הֵרְנִין, הֶחֱרִישׁ (Ges. §. 53, 2), mit innerem Obj.: ich muss Toben oder Stöhnen erheben, in dumpfe Schmerzenslaute ausbrechen, der Cohortativ bed. nicht selten sowohl „ich soll" als „ich muss" von solchen Selbsterregungen, die von aussen bedingt sind Ew. §. 228 [a]. In dieser inneren Unruhe befindet er sich, in dieses Schmerzensgeschrei muss er ausbrechen wegen der Stimme des Feindes, die er hören, vonwegen des Druckes oder der Zwängung עָקַת des Frevlers, die er empfinden muss. Hier ist die erste Str. geschlossen. Die zweite beginnt mit näherer Begründung des Rechts des Schmerzes und ergeht sich dann weiter in Klage des so wohlbegründeten Schmerzes. Das *Hi.* הֵמִיט bed. hier wie 140, 11 Chethib herabrichten, herablassen, herabkommen lassen von מוּט wanken und also sich nach unten neigen: sie wälzen oder rollen Unheil auf ihn nieder und stellen ihm tückisch nach בְּאַף, Zorn schnaubend gegen den, der ihnen nur Liebe erwiesen zu haben sich bewusst ist. יָחִיל von חִיל ist nach 38, 11 (s. daselbst) zu verstehen; auch wir sagen: das Herz wendet sich mir im Leibe um. בּוֹא mit בְּ kann ebensowohl jemanden ankommen als in ihn eindringen bed.; ich habe mit einer aus beiden gemischten RA übers. Das folg. *fut. consec.* führt den gesteigerten Zustand des Entsetzens ein, der aus diesem Andringen von Furcht und Beben hervorgeht. Auch der durch diesen furchtbar erregten Gesammtzustand erpresste Wunsch, den David vor sich selbst aussprach, wird in Str. 3 mit *fut. consec.* eingeführt. Wer gibt mir ist s. v. a. o hätte ich, Ges. §. 136, 1. כַּיּוֹנָה ist nicht *sicut columbae* (Genit.), sondern *sicut columba* zu übers. Zu וְאֶשְׁכֹּנָה ist nichts zu ergänzen; es hat die in sich geschlossene Bed. des zur Ruhe Kommens im Gegens. zu dem innern und äussern הָרִיד (vgl. 2 S. 7, 10), wie es anderwärts (Jes. 57, 15) die in sich geschlossene Bed. bleibenden steten Bestandes hat. Der Wunsch sich in die Wüste einsiedlerisch zurückziehen zu können, wird auch von Jeremia in Ansehung des herrschenden Sittenverderbens ausgesprochen Jer. 9, 1. Die Verbindung אָחִישָׁה מִפְלָט לִי ist nicht *constr. praegnans:* ich würde eilen (Kal von חוּשׁ 71, 12) einen Zufluchtsort mir d. i. eilend zu erreichen suchen, sondern אָחִישָׁה ist *Hi.* wie Jes. 60, 22

vgl. 5, 19 in der Bed. beeilen, beschleunigen: ich würde mir schleunig zu verschaffen suchen einen Ort, der mir zum Asyle diene vor dem einherstürzenden tosenden Winde, vor dem Sturme. In der Umgebung Davids ist ein wildes, auf seinen Untergang gerichtetes Treiben. Vor diesem möchte er sich bergen, wie eine beim Unwetter in ein Felsloch sich flüchtende Taube.

In der 2. Gruppe herrscht der Zorn. In der Stadt sind alle Parteileidenschaften entfesselt, selbst sein Busenfreund ist an dieser feindlichen Erhebung betheiligt, möge denn Gottes Zorngericht über sie kommen, Jehova wird ihm Heil schaffen:

10 Verschling', o HErr, zerspalte ihre Zunge,
Denn Unbill sehe ich und Hader in der Stadt.
11 Tag und Nacht machen sie auf ihren Mauern die Runde
Und Unheil und Beschwer ist drinnen.
12 Zerrüttung ist drinnen
Und nicht weicht von ihrem Markte Druck und Arglist.

13 Denn nicht ein Feind schmäht mich, ich würd' es tragen;
Nicht mein Hasser erhebt sich gegen mich,
Ich könnte ja vor ihm mich bergen.
14 Du aber warst ein Mensch, mir gleichgestellt, mein Genosse und Vertrauter
15 Die wir zusammen süssen Umgang pflogen,
Ins Haus Elohims wallten in frohem Haufen.

16 Möge der Tod sie überraschen,
Mögen sie zum Hades fahren lebendig,
Denn Böses ist in ihrer Wohnstatt, in ihrem Innern.
17 Ich, zu Elohim rufe ich
Und Jahawâh wird Heil mir schaffen.

Es ist gegen den Textlaut, wenn Hgst. zum Obj. von בַּלַּע die Personen macht und schon hier an die Rotte Korah denkt, auf welche allerdings V. 16 angespielt wird; es ist wahrscheinlicher, dass die Rückbez. auf die babylonische Sprachverwirrung, welche in dem פֶּלֶג (vgl. Gen. 10, 25) liegt, auch in Erinnerung an בָּלַל Gen. 11, 1—9 die Wahl des בַּלַּע mit sich bringt, welches hier ähnlich wie Jes. 19, 3 Verschlingung d. i. Vernichtung mittelst Verwirrung und Vereitelung bez. Dagegen sind Subj. zu 11 [a] nicht, wie Hgst. anscheinend textgemäss will, Unbill und Hader, denn diese personifizirt auf der Stadtmauer herumlaufen zu lassen, streift doch ans Lächerliche, sondern die Absalomiten, und zwar die unablässig das Treiben Davids und der Seinen belauernden und dazu ringsum auf den Höhepunkten der Stadt flankirenden Spione. Wie thatlos David diesem Treiben zusah, bis er freiwillig seinen Palast im Stiche liess und

Jerusalem räumte, zeigt, obwohl nur sehr skizzenhaft, der Bericht 2 S. c. 15. Der Spionage im Umring der Stadt wird mit בְּקִרְבָּהּ das Treiben innerhalb derselben entgegengesetzt. Wir wissen davon wenig Specielles, aber nach dem ehrsüchtigen, niederträchtigen, heimtückischen Charakter Absaloms können wir es uns ausmalen. Dass Heimtücke מִרְמָה und die äusserste Verruchtheit in der Stadt sich festsetzt, wird mit כִּי V. 13 begründet. Es stehen ihm nicht offne Feinde, die dess Ursache hätten, gegenüber, sondern treulose Freunde, unter ihnen jener Ahitôphel aus Giloh, ein Abschaum von treubrüchiger Undankbarkeit. Die Futt. וְאֶשָּׂא und וְאֶסָּתֵר sind subjunktivisch und וְ = *alioqui*, wie 51, 18 vgl. Iob 6, 14. Diesem sagt er zu seiner Schande ins Gesicht, in welchem Verhältniss er zu ihm, den er jetzt verräth, gestanden. Man darf nicht übers.: und du bist . ., sondern: und du warst oder bist gewesen, denn die Futt. נַמְתִּיק und נְהַלֵּךְ erhalten ebendadurch, dass der Hauptsatz rückblickend gemeint ist, Imperfektbed. Absichtlich sagt David אֱנוֹשׁ כְּעֶרְכִּי, nicht אִישׁ כְּעֶרְכִּי: er liess ihn nicht seine königliche Hoheit fühlen, sondern stellte sich zu ihm in das Verhältniss des Menschen zum Menschen, ihn mit sich auf gleiche Linie stellend und als seines Gleichen behandelnd. Welche herzdurchbohrende Bedeutung gewinnt dieses Wort erst im Munde des anderen David, welcher, obwohl Gottessohn und König ohne Gleichen, doch zu seinen Jüngern und unter ihnen zu jenem Ischarioten als Menschensohn in das menschlich trauteste Verhältniss trat! אַלּוּפִי von אָלַף anschmiegen bed. den Anhänglichen oder Zugethanen, den Befreundeten und מְיֻדָּע nach dem hebr. Sinne des V. יָדַע nicht den nur oberflächlich, sondern den intim Bekannten. Der 1. der folg. Beziehungssätze bez. den vertraulichen Privatverkehr, der 2. dessen ungescheutes Hinaustreten in die Oeffentlichkeit. סוֹד bed. urspr. *sessio* (s. jedoch zu 25, 14), aber nicht amtliche Sitzung, sondern trauliches Beieinandersitzen (vgl. Iob 19, 19); הַמְתִּיק סוֹד süss machen Freundschaftsverkehr d. i. (vgl. Ges. §. 142 Anm. 1) süssen Freundschaftsverkehr pflegen. Dem סוֹד steht רֶגֶשׁ gegenüber, wie 64, 3 סוֹד heimliche Berathung und רִגְשָׁה lautes Toben. Hier ist רֶגֶשׁ ohne Zweifel dasselbe, was der korahitische Dichter 42, 5 הָמוֹן חוֹגֵג nennt. Angesichts des zum absalom. Parteihaupt gewordenen treulosen Freundes bricht David V. 16 in furchtbare Verwünschungen aus. Das Chethîb lautet: יְשִׁימוֹת *desolationes* (*super eos*), aber, obgleich יְשִׁימָה Einöde ein gesichertes Wort ist und auch Anwünschung dessen, was es besagt, nicht eben befremdet (vgl. 35, 8), so gibt doch das Keri יַשִּׁיא מָוֶת berücken möge der Tod über sie d. h. un-

versehens sie überraschen, einen weit gefälligeren und zu dem Wunsche, dass sie, wie die Rotte Korah, lebendig d. i. bei noch frischem Leibesleben in den Hades fahren mögen, weit passenderen Sinn. Was im zweiten Gliede חַיִּים besagt, besagt יַשִּׁיא im ersten;[1] die Zusammenziehung in Ein Wort hat ihren Anlass in Missverständniss der defektiven Schreibung des Voluntativs יַשִּׁי wie יָנִי 141, 5. Ew. §. 224^b. In der Begründung 16^b will der Plur. רָעוֹת übermässige Bosheit wie Hos. 7, 1 bez. Die Wahl des exquisiten מְגוּרִים ist wohl nur durch das der Imprecation natürliche Greifen nach hoch- und dunkeltönenden Worten veranlasst. Der Wechsel der Gottesnamen V. 17 ist bedeutsam. Den Ueberweltlichen ruft er an und der heilwärtig Innergeschichtliche hilft ihm.

In der 3. Gruppe herrscht die Zuversicht, indem der V. 17 angeschlagene Ton sich fortsetzt:

18 Abends und Morgens und Mittags will ich sinnen und stöhnen,
So hört er meine Stimme,
19 Befreit in Frieden meine Seele, dass sie mir nicht beikommen,
Denn in grosser Menge sind sie wider mich.
20 Hören wird Gott und ihnen antworten,
Er thronet ja seit Urbeginn —
(Forte)

Sie, für die es keinen Sinneswechsel gibt
Und die nicht fürchten Elohim.
21 Er vergreift sich an seinen Friedlichen,
Entheiligt seinen Treubund.
22 Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg sein Herz,
Linder sind seine Reden als Oel, und sind doch Schwertklingen.

23 Wirf auf Jahawâh deine Bürde,
Er, er wird dich erhalten,
Wird ewig nicht zugeben, dass der Gerechte wanke.
24 Und du, Elohim, wirst sie hinabstürzen in den Höllenschlund,
Die Blut- und Truglist-Menschen werden nicht die Lebenshälft' erreichen,
Ich aber trau' in dich.

Dass Abend, Morgen und Mittag als Anfang, Mitte und Ende des Tages diesen in seinem ganzen Umfange bez., dass sie nicht sowohl als besondere Gebetszeiten, denn vielmehr als die hervorstechendsten Punkte auf dem Gebiete des Gebetslebens in Betracht

---

[1]) Denn was Hitz. einwirft: „dass der Tod sie überraschen sollte, kann schon darum nicht die Meinung des Vfs. sein, weil sie ja lebendig zur Hölle hinabfahren sollen" ist ganz und gar unlogisch; die Hölle ist ja eben das Reich des Todes 49, 15., und wen sie lebendig hinrafft, der stirbt, nur nicht natürlichen Todes.

kommen und dass David danach die Unablässigkeit bezeichnet, mit welcher er Gotte vortragen will, was ihn bewegt, ist schon von Hgst. und Hofm. richtig bemerkt worden. שִׂיחַ und הָמָה neben einander bez. das stillinnerliche und laute Gebet aus inbrünstigem Herzen. Das *fut. consec.* וַיִּשְׁמַע verknüpft mit dem Gebete die Erhörung als eine unausbleibliche Folge, als eine invoraus gewisse Thatsache. Ausdruck solcher Glaubenszuversicht ist auch das *praet.* פָּדָה, neben welchem בְשָׁלוֹם nicht *per incolumitatem*, sondern *in incolumitate* bed.; es drückt den Zustand unversehrter äusserer und innerer Wohlbehaltenheit aus, in welchen er ihn befreiend versetzt. Liest man *mi-k'rob*, so ist קרב, wie es die alten Uebers. fassen, Infin.: *ne appropinquent mihi*. So ist es auch von den Punktatoren gefasst worden, denn das Kamez ohne Metheg ist doch wohl *Kamez chatûf*. Dagegen wird seit J. H. Michaelis fast allgemein die Aussprache *mi-k'râb* beliebt: *a conflictu mihi sc. parato*, קְרָב Kampf mit unveränderlichem Kamez. Aber der folgende Begründungssatz schliesst sich minder missverständlich an, wenn man מקרב infinitivisch fasst: dass sie nicht mir nahe kommen, mir nichts anhaben können. Denn nun erst ist es minder misslich, die Feinde als Subj. von הָיוּ und עִמָּדִי wie Iob 10, 17. 13, 19. 23, 6. 31, 13 in feindlichem Sinne zu fassen. Man darf nicht erklären: *multi* (Nom. des Subj.) *sunt mecum*, denn das *Beth essentiae* (s. oben S. 272) führt immer nur das Prädicat ein ausgen. nur einige streitige Ausnahmen in den nachexil. Bb., (worüber s. Ges. *thes.* p. 175), und ebendeshalb lässt sich der Satz auch nicht mit Abenezra nach 2 K. 6, 16 verstehen, wo Elisa zu Gehasi sagt: „Fürchte dich nicht, denn derer ist mehr, die bei uns sind (nämlich die Engelwagenburg), denn derer, die bei ihnen (den Syrern) sind.“ Das grammat. Verhältniss ist dieses: als Viele oder im Bestande von Vielen sind sie wider mich. So begreift sich auch die Wahl des עִמָּדִי. Man sucht an ihn heranzukommen und es bedarf göttlichen Eingreifens, dass er wohlbehalten bleibe, denn von Feinden in grosser Zahl sieht er sich umgeben. Auf das Prät. der Zuversicht folgt V. 20 das Fut. der Hoffnung. Obgleich עָנָה neben שָׁמַע voraussetzlich die Bed. antworten d. i. der Gebetserhörung vergewissern hat, so wird doch hier (wenn man nicht mit Olsh. den Text gewaltsam ändern will) diese Bed. dadurch ausgeschlossen, dass die Feinde Obj. sind. Dagegen übers. LXX zusammenhangsgemäss: *εἰςακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων*. Jedoch ist die Bed. beugen, demüthigen weder für *Kal* noch *Hi.* (viell. 1 K. 8, 35) nachweisbar, es müsste וַיְעַנֵּם vocalisirt sein, und es bleibt

unwahrsch., dass עָנָה hier nicht einen dem שָׁמַע correlaten Sinn haben soll. Schon Saadia erklärt beachtenswerth יַעֲנֵם für יַעֲנֶה בָם er wird wider sie zeugen, was AE billigt; besser Hgst.: „Gott wird hören (der Feinde Toben) und ihnen (richterlich) antworten.“ Räthselhaft ist der Anschluss von וְיֹשֵׁב קֶדֶם. Die LXX haben das וְ wie nicht vorhanden angesehen. Die überlieferte Verstheilung geht von der Ansicht aus, dass zu erklären ist: *et sedens ab antiquitate* (*humiliabit eos*) *quibus* . . , denn nur so erklärt sich die Aufnahme des Relativsatzes in den Vers, so dass סלה in dessen Mitte zu stehen kommt. Unsere Strophentheilung des Gedichts lässt diese Fassung des וישב קדם als Subj. nicht zu. Man fasse also diese Worte nach 7, 10 (s. dort) vgl. Jes. 29, 8 als Umstandssatz mit fehlendem הוּא: sintemal er der von urher Thronende ist; die kühne Verbindung ישׁב קדם ist die Abbreviatur der 74, 12. Hab. 1, 12 vgl. Dt. 33, 27 ausgesprochenen Anschauung Gottes als des von der Urzeit her königlich und richterlich Thronenden, der also auch gegenwärtig seine in seinem Gesalbten angetastete Majestät zu behaupten wissen wird. Nichtsdestoweniger ist das eine neue Str. beginnende אֲשֶׁר mit Zubehör als Objektsatz zu fassen, nämlich als permutativisches Obj. zu וַיַּעֲנֵם. Das N. חֲלִיפָה, welches sonst von Kleiderwechsel, Kriegsreserve, Ablösung von Arbeiter-Truppen üblich ist, bed. hier Sinnesänderung, wie Iob. 14, 14 Zustandsänderung, wie es schon der Targ. *qui non mutant vias suas malas* richtig verstanden hat. Der Plur. verallgemeinert die Verneinung. In V. 21 fasst David in der Menge der Empörer wieder den Einen treubrüchigen Feind ins Auge. שְׁלֹמָיו sind die zu ihm in Wohlverhältniss, mit ihm in Einvernehmen standen, שָׁלוֹם in reciprokem Sinn ist s. v. a. Freundschaft 41, 10 und adj. s. v. a. שָׁלֵם אֵת Gen. 34, 21. David fasst sich mit seinen Getreuen in dieser Benennung zus. בְּרִית ist hier das von Gottes Angesicht und unter Gottes Anrufung geschlossene Schutz- und Trutzbündniss der Freundschaft. Es ist bei שָׁלַח und חִלֵּל die zur Zeit noch nicht ins Werk gesetzte Intention gemeint, die an sich schon Vergreifung und Entweihung ist. In V. 22 geht die Schilderung in den Ton des Cäsurenschema's mit seiner Hebung und Senkung ein. Sonderbar ist hier מַחֲמָאוֹת, was unmöglich s. v. a. מֵחמאות sein kann, wie Ges. im HW. annimmt, denn diese Lautveränderung würde den Charakter der Präp. gänzlich verwischen. Es muss der Plur. eines N. מַחֲמָאָה von חֶמְאָה sein und dieses N. kann nichts Anderes bed. als Dickmilchspeisen, hier meton. von den dem Heuchler so sanft, süss und geschmeidig wie Rahm oder Sahne vom Munde

gehenden Milch- (Hitz.) oder besser: Butterworten, wie man lat. sagt: *os nectar promit, mens aconita vomit.* Eine andere Schwierigkeit läge in dem וקרב־לבו, wenn das Makkef richtig wäre; aber dieses ist zu tilgen und nicht mit Heidenh. וּקְרָב, sondern וּקְרָב zu lesen, denn קְרָב Zusammenstoss, Angriff, Kampf n. d. F. כְּתָב hat festes Kamez Ges. §. 84, 13. Krieg ist sein Inneres und seine Worte Schwerter — diese beiden Sätze entsprechen einander. רַכּוּ hat den Ton auf *ultima;* die Betonung dieser Form wechselt nach rhythmischem Gefühle. פְּתִיחָה ist das ausgezogene gezückte Schwert. Der V. 23 folgende Zuspruch ist zunächst ein Rath, den David sich selbst, zugleich aber allen unschuldig Leidenden gibt, vgl. 27, 14. Statt des dunklen ἀπ. γεγρ. יְהָבְךָ lesen wir in ähnlichen Ermahnungen 37, 5 דרכך und Spr. 16, 3 מעשׂיך, wonach יְהָב ein Subst. wie קְרָב ist und Ergehen oder Anliegen oder dem Aehnliches bed. LXX übers. *ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου.* In dieser Form flicht Petrus dieses Psalmwort 1 P. 5, 7 in die Schlussermahnungen seines Briefes. Im Talmud wird dem יְהָב die Bed. Last zugesprochen. „Eines Tages — erzählt Rabba bar-Bar-Chana — ging ich mit einem arabischen Handelsmann und trug gerade ein schweres Pack. Da sagte er mir: שׁקיל יהביך ושדי אגמלאי nimm deine Bürde und wirf sie auf mein Kameel.[1] Demnach ist es rathsamer, יְהָב auf יָהַב geben, zutheilen, als auf die Wurzel אב, אר *avere* (*havere*) (יאב = יהב 119, 131) zurückzuführen, so dass es also nicht das Begehren, Sehnen, Sorgen, sondern das Aufgegebene, Auferlegte bed. Auf wen man wirft wodurch man sich beschwert fühlt, dem gibt mans zu tragen; die Ermahnung geht davon aus, dass Gott so willig als mächtig ist, auch das Schwerste für uns zu tragen, aber dieses Tragen für uns ist andererseits eignes Tragen in Gottes Kraft und darum lautet die der Ermahnung beigefügte Verheissung: Er wird dich aufrecht halten (כִּלְכֵּל), dass du nicht kraftlos erliegest. Auch 23[b] ist diesem Bilde einer Last günstig: nicht wird er zugeben auf ewig (d. i. nun und nimmer) Wanken des Gerechten. Der Gottlose wankt mit folgendem Sturz, aber solches Wanken lässt Gott nicht zu dem oder hinsichtlich des Gerechten, während David dessen gewiss ist, dass seine gegenwärtigen Feinde nicht allein zu Boden fallen, sondern in den Hades fahren werden (welcher hier בְּאֵר שַׁחַת heisst, indem בְּאֵר = באר und שַׁחַת genitivisch verbunden sind, um

---

[1]) s. Näheres hierüber in meiner Schrift: Wissenschaft, Kunst, Judenthum S. 241—244. Jenes יהביך mag nabatäisch sein, arabisch ist es nicht.

den Begriff der tiefen Gruft oder Hölle recht grell auszudrücken) und zwar ehe sie ihre Tage gehälftet d. i. bis zu der Hälfte der unter anderen Umständen erreichbaren Lebensdauer gelangt sind (vgl. 102, 25). Mit וְאַתָּה אלהים wird herausgehoben, dass ebenderselbe Gott, der die Gerechten nicht fallen lässt, die Gottlosen hinabstürzt, und mit וַאֲנִי setzt sich David als getrosten Muthes für jetzt und alle Zukunft jenen entgegen.

PSALM LVI.

An Ps. 55., welcher V. 7f. wünscht: „O hätt' ich Flügel wie die Taube, ich würde fliegen und mich niederlassen; siehe fernweg würd' ich fliehen und herbergen in der Wüste" könnte sich nach der Anordnungsweise des Sammlers kein Ps. passender anschliessen, als Ps. 56., dessen musikalische Ueberschr. lautet: *Einzuüben, nach „Taube der Verstummung unter den Fernen"*, *von David, ein Michtam.* רְחֹקִים ist zweiter Gen. zu יוֹנַת und bed. entw. ferne Menschen oder (vgl. 65, 6) ferne Oertlichkeit, wie נְעִימִים 16, 6 die wonnige Oertlichkeit. Für Devise des Inhalts halten wir diese Angabe nicht, obschon sie sich leicht so deuten lässt (vgl. 38, 14); עַל bed., wie anderwärts, nicht *de*, sondern *secundum*, und das Zusammentreffen der Melodie-Angabe mit der Situation des Psalmdichters erklärt sich daraus, dass die Melodie im Hinblick auf diese gewählt ist. An Ps. 55 können wir uns eine Vorstellung von dem mit יונת אלם רחקים bezeichneten Musterliede machen, denn dieses selbst ist Ps. 55 nicht, schon deshalb nicht, weil er aus der absal. Zeit und also jünger ist, als Ps. 56, dessen histor. Ueberschr.: *als ergriffen ihn Philister in Gath* (s. zur Wortstellung Ges. §. 133 End. und zur Sache בְּיָדָם 1 S. 21, 14) uns in die saulische Zeit zurückversetzt, in dieselbe Zeit des philistäischen Aufenthalts, aus welcher Ps. 34 stammt. Mit den Ps. dieser Zeit zeigt sich Ps. 56, seine Ueberschr. rechtfertigend, vielfach aufs engste verflochten. Mit diesen ihm gemeinsam ist, dass mit der Aussicht Davids auf das Gericht über seine Feinde sich die Aussicht auf das Gericht über die ganze feindliche Welt verbindet 56, 8. 7, 9. 59, 6 (12); dem Wüstenaufenthalt entspricht das Bild vom Schlauch, in dem Gott die Thränen der Leidenden aufbewahrt. In Ansehung der Kunstform eröffnet dieser Ps. die Reihe davidisch-elohimischer מִכְתָּמִים 56—60. Drei davon gehören der saulischen Zeit an, diese drei enthalten Kehrverse, was wir zu 16, 1 als eine Eigenthümlich-

keit dieser „Stichwortgedichte“ erkannten. Das Stichwort dieses Ps. 56 ist מַה־יַּעֲשֶׂה בָשָׂר (אָדָם) לִי. Mit diesem Stichwort schliesst die 1. und 3. Str. des vierstrophigen Gedichts.

[2] Sei du, Elohim, mir hold, da Sterbliche nach mir gieren,
Den ganzen Tag kriegführend mich bedrängen.
[3] Es gieren meine Laurer den ganzen Tag,
Denn viel sinds die hochher mich bekriegen.
[4] Tags, da ich fürchte, setz' ich mein Vertraun auf dich.
[5] In Elohim rühm' ich sein Wort,
In Elohim trau' ich, bin furchtlos —
Was kann Fleisch mir anthun?

Offenbar stehen אֱלֹהִים und אֱנוֹשׁ V. 2 in Gegensatz: Gotte dem Majestätischen gegenüber sind die Menschen machtlose Wesen. Ihre Auflehnung wider Gottes Rathschluss ist erfolglose Tollheit. Hat der D. Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich geberdenden Zwergen, die ihn מָרוֹם hochher fahrend d. i. stolziglich bekriegen (vgl. מִמָּרוֹם 73, 8), in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen. שָׁאַף wie 57, 4; לָחַם (von נִלְחַם sich gegenseitig fressen d. i. bekriegen vgl. Jes. 9, 11.) wie 35, 1., mit לְ wie אֶל z. B. Jer. 1, 19. So fürchtet er sich denn auch nicht; Tags, wo ihn Furcht ankommen könnte (Ges. §. 123, 3ᵇ), hält er sich vertrauend an seinen Gott (אֵלֶיךָ wie Spr. 3, 5). Er hat ja das Wort seiner Verheissung für sich (דְּבָרוֹ wie z. B. 130, 5), dieses rühmt er oder, was dem Sinne nach dasselbe (s. zu 10, 3), dessen rühmt er sich und zwar בֵּאלֹהִים in Ihm, der ihm die Wahrheit dieses seines Wortes immer aufs neue zu erfahren gibt und so die Freudigkeit der Zueignung stärkt. Gegen diese Erklärung der Worte kann die permutativische: „Gott rühme ich, sein Wort“ (Hgst. u. A.) kaum in Betracht kommen. הִלֵּל wird mit dem Acc. construirt, auch 44, 9 ist zunächst zu übers.: „in Elohim machen wir Rühmens“, בֵּאלֹהִים ist also hier, wo das acc. Obj. in דְּבָרוֹ vorhanden ist, gewiss nicht anders als 60, 14 gemeint. Mit dem 2. באלהים verhält es sich anders. Das 1. bez. Gott als den das Rühmen wirksam vermittelnden, das 2. als den, in welchem das Vertrauen ruht; בָּטַח בְּ ist s. v. a. *πιστεύειν ἐν*. Die 2. Str. beschreibt nun die Widersacher und geht, indem sich daran das Feuer des Zorns entzündet, in Verwünschung aus.

[6] Den ganzen Tag missdeuten sie kränkend meine Worte,
Wider mich sind alle ihre Gedanken auf Böses aus.
[7] Sie rotten sich, stellen Späher aus —
Die bewachen meine Fusstritte, weil nach meinem Leben trachtend.
[8] Doch mit nichten mögen sie selbst entschlüpfen —
In Zorn wirf Völker danieder, Elohim!

Es hilft David nichts, dass er seine Unschuld, dass er seine kindliche Treue gegen Saul, Gottes Gesalbten betheuert — sie kränken seine Worte d. i. martern sie durch Aufzwängung falschen Sinnes und falscher Folgerungen. Sie rotten sich zusammen (גּוּר wie 59, 4. Jes. 54, 15), stellen Hinterhalt. Das Keri liest יִצְפּוֹנוּ (wie 10, 8. Spr. 1, 11), aber die *scr. plena* führt auf *Hi.* (vgl. mit Hitz. Iob 24, 6 u. dazu Ps. 126, 5) und das folg. הֵמָּה ist nur begreiflich, wenn das hinwegcorrigirte *Hi.* יַצְפִּינוּ in der caus. Bed.: sie machen dass man im Versteck aufpasst, legen Hinterhalt (Syn. הֶאֱרִיב 1 S. 15, 5) beibehalten wird, so dass המה auf die von ihnen abgeordneten Laurer geht. Rechtfertigt sich so das befremdende המה, so ist das anscheinend matte כַּאֲשֶׁר קִוּוּ נַפְשִׁי nicht minder der Rechtfertigung bedürftig — nicht die Kühnheit (קִוָּה mit Acc. = קִוָּה לְ 119, 95), wohl aber diese Umständlichkeit des Ausdrucks: sie beobachten meine Fersen oder (wie der *pl. fem.* 77, 20. 89, 52) Fussspuren (Raschi: *mes traces*), indem oder dieweil sie mein Leben ertrachten d. i. danach trachten. Offenbar bereitet sich in dieser umständlichen Ausdrucksweise (wobei auch das nachdrücklich seinem V. vorausgestellte עֲקֵבַי zu beachten ist) ein Gegens. vor, und welche andere Worte, als עַל־אָוֶן פַּלֶּט־לָמוֹ sollten in solcher zu erwartenden gegensätzlichen Wechselbez. zu המה וגו׳ stehen? Es geschieht dieser Erwartung einigermassen Genüge, wenn man den Satz fragend fasst: Für Unheil Entrinnen ihnen d. i. im Gegentheil: sollten sie, die Laurer, bei so heilloser Schlechtigkeit entrinnen? Grammatisch lässt sich nichts einwenden; פַּלֵּט ist jedenfalls wie 32, 7 substantivischer Inf., und dass das Keineswegs, das als Antwort auf diese Frage gehört, sofort in die Bitte um ihren Sturz übergeht, gereicht dieser seit Kimchi beliebten fragenden Auffassung sogar zur Empfehlung. Viell. aber ist der Satz aussagend und die absolute Verneinung steckt in עַל־אָוֶן. So Mendelssohn: „Umsonst sei ihr Entrinnen“ nach Aben-Jachia, der aber wie Saadia פלט imperativisch fasst. Mit עַל werden adv. Begriffe ausgedrückt z. B. עַל־יֶתֶר reichlich 31, 24., עַל־שֶׁקֶר lügnerisch Lev. 5, 22 (s. Ges. *thes.* p. 1028). Da nun אָוֶן seiner Grundbed. nach s. v. a. רוּחַ und הֶבֶל ist und auch als Syn. dieser in der Bed. absoluter Wesenlosigkeit vorkommt, so kann עַל־אָוֶן „auf schlechthin keine Weise, mit nichten“ bed., wie wir übers. haben. Sie beobachten David auf Schritt und Tritt, indem sie es auf sein Leben abgesehen haben, aber das Verhältniss wird sich umkehren: *nullo modo evasio* (*sit* oder *erit*) *iis ipsis*. Hgst. übers.: „von der Bosheit hoffen sie Rettung“, aber diese Subjekti-

virung der Aussage ist willkürlich. So ist also 8ᵇ nicht Bitte um Zerstörung ihres Rettungswahns, sondern um thatsächliche Bestätigung dessen, dass ihnen jeder Rettungsausweg abgeschnitten ist. Um so richtiger erklärt Hgst. die Verallgemeinerung des Gesichtskreises auf die ganze feindliche Völkerwelt daraus, dass die besondere richtende Thätigkeit Gottes nur ein Ausfluss seiner allgemeinen allumfassenden ist und der Glaube an die erstere in dem Glauben an die letztere wurzelt. Den Sinn von הוֹרֵד ersieht man aus dem vorigen Ps. (55, 24), dem der unsrige wegen mannigfacher verwandtschaftlicher Bez. angeschlossen ist.

Was der D. V. 8 erbittet, spricht er in der folg. Str. als seine zuversichtliche Erwartung aus, mit der er sich tröstet:

[9] Mein Hinundherschweifen zählst du, ja du —
O fasse meine Thränen in deinen Schlauch!
Stehn sie nicht in deinem Merkbuch?
[10] Dereinst müssen zurückweichen meine Feinde, wann ich anruf',
Ich der ich weiss, dass Elohim für mich ist.
[11] In Elohim rühm' ich das Wort,
In Jahawâh rühm' ich das Wort.
[12] In Elohim trau' ich, bin furchtlos —
Was können Menschen mir anthun?

Dass נֹדִי V. 9 nicht Flucht bed., weil das kein zählbarer Begriff sei (Olsh.), reicht nicht aus, diesem Worte andere Bedd. unterzuschieben oder gar seine Correktheit zu bemäkeln; ein unstetes Flüchtlingsleben ist ja wirklich sowohl seiner Dauer als der Menge zeitweiliger Aufenthalte nach zählbar. Und dass Gott es zählt, dessen allsehendes Auge ihn in die Schlupfwinkel der Wüste und Felsen begleitet, darauf legt der D. grosses Gewicht, denn an Menschen hat er längst verzweifeln gelernt. Nach der Accentuation gehören סָפַרְתָּה אָתָּה zusammen, wie schon die Pausalform von אתה zeigt[1]. Er, der alle Schritte der Menschen zählt (Iob 31, 4), weiss, wie lange Dav. schon ohne Verschuldung so heimathlos umhergetrieben wird. Dessen getröstet sich dieser, aber nicht ohne Thränen, die ihm dieses Elend erpresst und die er Gott zu sammeln und aufzubewahren bittet. Es ist unnöthig, שִׂימָה gegen den Accent mit Ew. (Beiträge S. 44) als *fem. prt. pass.* zu fassen und also als *Milra*

---

[1]) נֹדִי ist durch Zarka als nachdrücklich vorausgestelltes Subj. herausgehoben, סָפַרְתָּה hat den Conj. *Galgal* und אָתָּה hat *Merca mahpach.* (*'Oleh wejored*), und zwar so, dass das *Mahpach* (*Jethib*) über den Endbuchstaben von ספרתה gezeichnet ist, wie es zu geschehen pflegt, wenn das Wort, welches *Merca mahp.* hat, ein einsylbiges oder vorn betontes ist, s. darüber S. Bär, *Thorat Emeth* p. 23.

zu lesen, obwol das grammatisch angeht (s. 2 S. 13, 32 vgl. 1 S. 9, 24). Denkt man sich 9^{a} mit Thränen gesprochen, so begreift sich der Uebergang in die Bitte und nicht minder der Uebergang der Bitte in das gewisse Bekenntniss: sind sie (meine Thränen) nicht in deiner Liste oder deinem Gedenkbuch? Absichtlich fehlt 9^{b} und 9^{c} jede Vergleichungspart. Dass Gott die Thränen der Seinen wie in einen Schlauch sammelt und sie mit ihren Anlässen wie in ein Memorial (Mal. 3, 16) verzeichnet, diese bildlich gefasste Thatsache setzt der D. voraus und gibt ihr nur aneignungsweise die Wendung auf sich selbst. Das folg. אָז lässt sich nun entw. als ein logisches „infolge dessen" fassen (wie z. B. 19, 14. 40, 8), oder als ein den Wendepunkt des gegenwärtigen thränenvollen Wanderlebens fixirendes „alsdann" (näml. wenn des נֹד und der דִּמְעָה genug ist) oder „dereinst" (in mehr abrupter Weise, wie שָׁם 14, 5. 36, 13., s. zu 2, 5); keinesfalls hat אָז den Sinn von „dennoch", den es auch 69, 5 nicht hat. Man darf auch nicht בְּיוֹם אֶקְרָא für Entfaltung des אָז halten, in welchem Falle jene nachgebrachte Entfaltung übel nachschleppte; der D. sagt, dass einst seine Feinde werden zurückweichen müssen, indem ein Tag kommen wird, wo sein schon jetzt erhörtes Gebet auch äusserlich sich erfüllt und mit dem Ruf um Hülfe die volle Verwirklichung dieser zusammentrifft. Wir übers. nun nicht: das weiss ich, sondern mit engem Anschluss an אֶקְרָא: ich der ich weiss, wie Iob 19, 19 זֶה־אָהַבְתִּי die welche ich liebe (vgl. ebend. 15, 17., wo viell. auch zu übers.: ich der ich geschaut habe); der neutrische Sinn von זֶה, obwol nicht durch עַתָּה זֶה 1 K. 17, 24., wo זֶה der Schärfung des עַתָּה dient (*νῦν δή*), belegbar, ist zwar nicht unmöglich (s. Ex. 13, 8), liegt aber doch ferner. Statt דְּבָרוֹ V. 5 heisst es V. 11 blos דָּבָר; es ist das Wort schlechthin, also das göttliche, gemeint, wie 2, 12 בַּר der Sohn schlechthin, also der göttliche, ist. Weil der Ged. wiederholt wird, steht im Vordergliede elohimischer Psalmweise gemäss אלהים und im Parallelgliede יהוה[1]. Die 3. Str. liesse sich durch Tilgung von 11^{b} leicht gleich lang mit der ersten machen, aber diese Gewaltsamkeit ist unräthlich, überdies ists hier der Kehrvers V. 12 vgl. 5^{b}, welcher beide Str. stempelt. Dass wir hier אָדָם statt בָּשָׂר lesen ist der Psalmsitte gemäss, die Kehrverse nicht ganz überein lauten zu lassen. Durch den Kehrvers der 1. und 3. Str. sind zugleich Str. 2 und 4 unfehlbar markirt.

---

[1]) Im Talmud *b. Berachoth* 60^{b} erst יהוה, dann אלהים, indem erklärt wird: mag Gott mir Gutes (יהוה) oder zur Züchtigung Uebles (אלהים) zuschicken.

[13] **Ob mir, Elohim, sind deine Gelübde,**
Entrichten werd' ich Dankopfer dir.
[14] **Denn du hast gerettet meine Seele vom Tode,**
Ja meine Füsse vom Umsturz,
Zu wandeln vor Elohim im Licht des Lebens.

In Aussicht auf seine Rettung verheisst der D. invoraus, die Pflicht der Dankbarkeit, dieser seltenen Tugend, zu erfüllen. עָלַי mir liegen ob, wie Spr. 7, 14. 2 S. 18, 11. תּוֹדוֹת wie 2 Chr. 29, 31 und sonst von wirklichen Dankopfern. Er wird es weder an den obliegenden שַׁלְמֵי נֶדֶר, noch an שַׁלְמֵי תוֹדָה fehlen lassen, denn — so wird er dann singen und sagen können — du hast gerettet . . Man vgl. die jüngere Lehnstelle 116, 8 f. Dort heisst es אַרְצוֹת הַחַיִּים statt אוֹר הַחַיִּים. Ob in solchen Benennungen, wozu auch סֵפֶר הַחַיִּים gehört, das Sprachbewusstsein *vitae* oder *viventium* gedacht hat, ist nicht zu sagen: wahrsch. bald dies bald jenes. Licht der Lebendigen (LXX *τῶν ζώντων*) oder des Lebens (Joh. 8, 12) ist nicht ausschliesslich das diesseitige Sonnenlicht. Leben ist hier, wie oft, Gegens. des Todes im umfassendsten und tiefsten Sinne, Licht des Lebens also Gegens. der Nacht des Todeszustandes oder des Hades, diesen als Abgeschiedenheit von Gott und seiner Offenbarung in der Menschengeschichte gedacht.

PSALM LVII.

Es beginnen hier die Ps. nach der Weise אַל־תַּשְׁחֵת (57. 58. 59 dav. 75 as.). Die auf die musik. Ausführung des Ps. bezügliche Angabe sollte eig. עַל אַל־תַּשְׁחֵת (אֶל) lauten, was nur wegen des schlechten Klanges und der syntaktischen Härte vermieden ist. Eine Bez. der Worte auf Dt. 9, 26 oder 1 S. 26, 9 (warum nicht auch auf Jes. 65, 8) ist nicht vorhanden.

Die hist. Ueberschr. lautet: *als er auf der Flucht war vor Saul in der Höhle* (nicht wie LXX: als er floh vor S. in die Höhle). Aus dem Zus. des Geschichtswerks, aus welchem diese Angabe beigeschrieben ist, wird ersichtlich gewesen sein, ob der Ps. dem Aufenthalte in der Höhle von Adullam 1 S. c. 22 oder, was Thol. vorzieht, in der Höhle auf den Alpenhöhn von Engedi „bei den Schafhürden“ 1 S. c. 24 angehört. Wir wissen es nicht, aber das wissen wir, dass die allwissende moderne Kritik, welche diese Entstehung des Ps. *brevi manu* abweist, die erbärmlichste Unkritik ist, die je in einer Literatur des Morgen- und Abendlandes sich breit gemacht hat.

Wie vielfach greifen diese Ps. der saul. Zeit ineinander! Mit Ps. 56 hat Ps. 57 nicht nur das bittende חנני אלהים zu Anfang, sondern auch שָׁאַף in gleicher Verwendung (57, 4. 56, 2 f.) gemein; mit Ps. 7 כבודי = נפשי 57, 9. 7, 6., die Vergleichung der Feinde mit Löwen und Löwinnen 57, 5. 7, 3., das Bild vom Graben der Grube 57, 7. 7, 16.; mit Ps. 59 das vom Schwert der Zunge 57, 5. 59, 8 vgl. 52, 4.; mit Ps. 52 das dichterische הוות 57, 2. 52, 4.; mit Ps. 22 die Bez. der Rettung des Gesalbten auf das Heil aller Völker 57, 10. 22, 28 ff. Und für die altdav. Abkunft unseres Ps. bürgt auch der Gebrauch, der von ihm in dem aus Ps. 57 und 60 componirten jüngeren Davidps. 108 gemacht worden ist. Die Varianten von Ps. 108 sind dort, nicht hier zu besprechen.

Das Strophenschema ist das anwachsende: 4. 5. 6; 4. 5. 6. Auch hier fehlt dem מכתם nicht sein Stichwort. Ein Kehrvers grossartigen Inhalts schliesst die stroph. Hälften. In der ersten herrscht getroste Ergebung, in der zweiten invoraus lobsingende Siegesgewissheit.

[2] Sei gnädig mir, Elohim, sei gnädig mir,
Denn in dich ist geborgen meine Seele
Und in dem Schatten deiner Flügel such' ich Bergung,
Bis vorüberziehe das Unglückswetter.

[3] Ich rufe zu Elohim dem Höchsten,
Zu Gott, als der's für mich hinausführt,
[4] Er wird vom Himmel senden und Heil mir schaffen.
Lästert mein Schnauber —
(Forte)
Senden wird Elohim seine Gnad' und Wahrheit.

[5] Mit meiner Seele unter Löwen will ich mich schlafen legen —
Feuerspeiend sind die Menschenkinder,
Ihre Zähne Spiess und Pfeile
Und ihre Zunge scharfes Schwert.
[6] O erhebe hoch über die Himmel hin, Elohim,
Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit!

Sehr schön bez. der D. seine Glaubenszuflucht zu Gott als eine einmal geschehene (חָסָיָה von חָסָה = חָסַי Ges. §. 75 Anm. 4) und doch, weil es eine lebendige Thatsache ist, immerfort sich erneuernde (אֶחֱסֶה). Der Schatte der Flügel Gottes ist die Schirmung seiner sanften süssen Liebe und der Flügelschatten ist die mit dieser Schirmung verbundene beruhigende trauliche Tröstung. In diesen Schatten nimmt der D. immer aufs neue seine Zuflucht, bis הַוּוֹת d. i. die

ihn von allen Seiten bedrohende Gefahr des Untergangs vorübergehe (vgl. Jes. 26, 20). Nicht als ob er dieses sichernden und ermuthigenden Schutzes der göttlichen Liebe dann nicht mehr bedürfte, aber jetzt fühlt er sich desselben ganz bes. bedürftig und darum ist unverzagtes sieghaftes Bestehen der obschwebenden Leiden sein nächster Augpunkt. Die Selbstbethätigung aber, mittelst welcher er sich immer aufs neue in diesen Schatten birgt, ist das Gebet zu dem, der über alles erhaben und von dem alles abhängig ist. Zu diesem Gotte ruft er als גֹּמֵר עָלָי über ihn d. i. seinetwegen = für ihn (s. z. B. Est. 4, 16) Vollendenden, seine, des Verfolgten Sache, Hinausführenden und (wie sich von selbst versteht) herrlich Hinausführenden, גָּמַר trans. wie 138, 8. LXX τὸν εὐεργετήσαντά με, als ob es גֹּמֵל עָלָי (13, 6 u. ö.) hiesse, was auch Hitz. für gleichbed. hält; aber obschon גמל und גמר auf ein und denselben Wurzelbegriff zurückgehen, so dient doch eben ihr verschiedener Auslaut einem im Sprachgebr. nirgends sonst aufgegebenen Bedeutungsunterschiede[1]. Es folgen V. 4 Futt. der Hoffnung. Zu יִשְׁלַח ist keinesfalls יָדוֹ wie 18, 17 vgl. 144, 7 zu ergänzen, sondern zunächst ist ganz allgem. „was mir Heil schaffe" hinzuzudenken (vgl. 20, 3) und dieses allgem. Obj. erhält dann in חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ seine genauere Besonderung und Benennung, wie denn auch wirklich Gnade und Wahrheit gleichsam die beiden guten Geister sind, welche, vom Himmel zur Erde herabkommend, die göttliche יְשׁוּעָה zum Vollzuge bringen. Die mitteninne stehenden Worte חֵרֵף שֹׁאֲפִי zieht die Acc. zur ersten Vershälfte. Die Ausll. meinen schon um des סלה willen dasselbe thun zu müssen, aber mit Unrecht. Olsh. ist von diesem Vorurtheil aus an dem חרף שׁאפי ganz und gar irre geworden. Der Sachverhalt ist vielmehr der, dass חרף שׁאפי nach Ges. §. 155, 4[a] hypothetischer Vordersatz zum Folg. ist: gesetzt dass höhnt mein Gierer *absorpturus me*, so wird senden Elohim seine Gnade und Wahrheit; die dazwischen sich steigernde Musik leitet ein und begleitet die pochende Zuversicht des Nachsatzes. Von noch weit schlimmer beirrendem Einfluss auf die Auslegung ist die Acc. in V. 5 geworden, wo לְבָאִם *Zarka* und לֹהֲטִים *Merca mahpach.* hat und also nach den Acc. zu übers. ist: „Mit meiner Seele unter Leuen will ich mich legen,

[1]) Das Targ. übers.: *oravi coram Deo altissimo, qui accersivit araneam, ut perficeret in ore speluncae telam propter me*, näml. um Saul mit seinen Leuten zu täuschen. Eine Anspielung auf diese Sage findet sich in den Gedichten des Paulinus Nolanus († 431): *Sicubi Christus adest, fiet vel aranea murus; sicubi Christus abest, vel murus aranea fiet.*

flammensprühenden“, so dass בְּתוֹךְ vor לֹהֲטִים in Ged. zu wiederholen ist. Andere Uebers. sind unmöglich z. B. Hgst.'s: „Meine Seele ist unter Löwen, ich will liegen auf Flammenden“, deshalb unmöglich, weil שָׁכַב mit dem Acc. nur in geschlechtlichem Sinne (beschlafen) vorkommt, denn auf 88, 6 kann man sich für die acc. Fassung des לֹהֲטִים nicht berufen. Ohne uns durch die Acc., welche hier überdies noch gegen den Strophenbau des Ps. verstösst, fesseln zu lassen, schlagen wir לֹהֲטִים als Präd. zu בְּנֵי־אָדָם. Blicken wir von אֶשְׁכְּבָה (s. 4, 9) aus auf V. 9., so ist zweifellos, dass wir ein Abend- oder Nachtlied vor uns haben. David der Verfolgte befindet sich in der Wildniss und, wenn wir die Ueberschr. gelten lassen, in einer Höhle, in der möglicherweise Löwen hausen; hier will er, wie der von Hgst. richtig als Ausdruck glaubensfrohen Erbietens gefasste Cohortativ besagt, sich schlafen legen, schlafen legen mit seiner Seele (נַפְשִׁי wie Jes. 26, 9 vgl. zu 3, 5)[1] d. i. seinem bedrohten Leben, mitten unter Löwen sich wohler und sicherer fühlend, als unter Menschen, denn die Menschenkinder, seine Todfeinde in Wort und That, sind schlimmer als die Raubthiere, sie sind לֹהֲטִים flammenschnaubend, ihr Athem weht ihn an wie verzehrende Glut, und ihre Zähne und Zunge sind mörderische Waffen. Was sollte auch לֹהֲטִים (wofür Fürst mit Vgl. von לָעַט eine neue Bed. *deglutientes* ersinnt) als nachhinkender Beiname der Löwen? Es sind die Menschen im Untersch. von den Thieren, die der D. mit לֹהֲטִים zu malen beginnt. Und diese unter den Menschen herrschende mehr als thierische Freude am Verderben des Nächsten treibt ihn zu der Bitte, dass Gott, der an sich über die Himmel und die ganze Erde Erhabene, seine Herrlichkeit, welche für die Seinen heilspendendes Licht, für die Menschen- und Gottesfeinde verzehrendes Feuer ist, auch offenbarungsweise über die Himmel hin droben und die ganze Erde unten erheben wolle (רוֹמָה sonst intrans. 21, 14., hier trans., wie zuweilen שׁוּבָה), so dass die ganze Welt sie, die überhimmlische und überirdische, anerkennen muss und nach Beseitigung alles Widerwärtigen ihr gleichförmig wird.

In der 2. Hälfte labt sich der D. an dem Ged., schon mit An-

---

[1]) Böttchers (*Collect.* p. 167) Beweisgrund für die nomin. Fassung des נפשי, näml. *ipsa illa* ידך, נפשי *cum iisdem fere verbis vulgo subjecti loco poni*, passt auf Jes. 26, 9 vgl. Mi. 7, 1., aber nicht auf obige Psalmstelle, denn נַפְשִׁי תִּשְׁכַּב „meine Seele legt sich schlafen“ sagt man nicht, indess wollen wir im Hinblick auf 108, 2 und viell. auch 69, 11 nicht in Abrede stellen, dass נפשי auch vorausgeschickte Umschreibung des Subjektsbegriffes sein kann.

bruch des Morgens nach dieser Nacht des Elends verwirklicht zu sehen, was er ersehnt und erflehet:

> [7] **Ein Netz hatten sie hergerichtet meinen Tritten,**
> **Niedergekrümmt war meine Seele;**
> **Sie gruben vor mir ein Fangloch —**
> **Gefallen sind sie selbst hinein.**
> *(Forte)*
>
> [8] **Getrost ist mein Herz, Elohim, getrost mein Herz,**
> **Singen will ich und will harfnen!**
> [9] **Wach' auf, meine Hehre,**
> **Wach' auf, o Harfe und Cither,**
> **Aufwecken will' ich das Morgenroth.**
>
> [10] **Ich will dich loben unter den Völkern, HErr,**
> **Dich harfnend preisen unter den Nationen.**
> [11] **Denn gross bis zum Himmel ist deine Gnade**
> **Und bis zur Aetherhöhe deine Wahrheit.**
> [12] **O erhebe hoch über Himmel, Elohim,**
> **Ueber die ganze Erde deine Herrlichkeit.**

Die drei ersten Prätt. V. 7 erhalten durch den Context den Sinn von Plusquamperf., das vierte schaut den Fall der Feinde als schon geschehen. Wie רוּמָה im Kehrvers wider den sonstigen Sprachgebr. transitive Bed. hat, so כָּפַף intransitive; seine Seele war gekrümmt d. i. sein Leben durch den Druck von aussen zurückgedrängt und dem Verhauchen nahe, כָּפַף = כָּפְפָה nach Ges. §. 147[a], wonach weder Böttchers (*de inferis* p. 24) Erklärung: „gebeugt hat es (diese Nachstellung) schon meine Seele“, noch Hitzigs Verbesserung כָּפְשׁוּ (er krümmt sich, er selbst, nach 9, 16. 35, 8), noch Ewalds כָּפְשָׁם (nach 10, 10[a]) nöthig ist. Hgst. u. A. machen die Feinde zum Subj., was eine garstige *enallage numeri* gibt. In der proph. Gewissheit, die sich in dem von triumphirender Musik verstärkten נָפְלוּ ausspricht, ist Davids Herz getrost und ein gewaltiger innerer Drang treibt ihn zu Sang und Spiel. Obgleich נָכוֹן bereit, fertig, gerüstet bed. kann (Ex. 34, 2), so ist diese Bed. doch hier im Hinblick auf 51, 12. 78, 37. 112, 7 abzuweisen; es hat hier von seinen beiden Bedd. *rectus* und *erectus* die letztere. Die Abendstimmung, welche V. 4 sich aussprach, war Siegeshoffnung; die Morgenstimmung, in die sich David hier versetzt, ist Siegesgewissheit. Er ruft seine Seele wach (כְּבוֹדִי wie 16, 9. 30, 13), ruft Harfe und Cither wach, von denen er sich auch als Flüchtling nicht getrennt hat, er will mit Saitenspiel und Gesang das noch nicht aufgegangene Morgenroth, die in ihrer Kammer noch schlummernde Sonne wecken, אָעִירָה *experge-*

faciam (nicht *expergiscar*) wie z. B. Hohesl. 2, 7 [1]. Sein Lobgesang soll aber nicht in engem Raume kaum gehört verhallen, er will als Evangelist seiner Rettung und seines Retters in der Völkerwelt auftreten, sein Beruf geht über Israel hinaus, die Erlebnisse seiner Person sollen der Menschheit zugute kommen — wir vernehmen hier das Selbstbewusstsein einer allumfassenden Mission, welches David von Anfang bis zu Ende seiner königlichen Laufbahn begleitet hat (s. 18, 50). Was V. 11 besagt, ist Motiv und zugleich Thema der Predigt des Psalmisten unter den Völkern: Gottes himmelan ragende Gnade und Wahrheit (36, 6). Dass sie bis an den Himmel reichen, ist nur eine irdische Vorstellung der Unendlichkeit beider (vgl. Eph. 3, 18.). In dem Kehrverse V. 12., der wenigstens um einen Buchstaben anders lautet als V. 6., kehrt der Psalm zur Bitte zurück. Grossartigere Gebetsworte, als diese, sind wohl nie über eines Menschen Lippen gekommen. Himmel und Erde haben, wie sie voraussetzen, eine ineinandergreifende Geschichte und das selige herrliche Ende dieser ist der Sonnenaufgang der göttlichen Doxa über beide.

PSALM LVIII.

Ihre Zähne, sagte Ps. 57., sind Spiess und Pfeile und ihre Zunge ein scharfes Schwert; Ps. 58 bittet: Zerschelle ihre Zähne in ihrem Munde — dieser hervorstechende gemeinsame Ged. hat den Sammler veranlasst, das eine אל־תשחת zu singende מכתם Davids an das andere zu fügen. Ps. 58 gehört aber einer andern Zeit an, näml. der absalom. Die unvergleichliche Kühnheit der Sprache berechtigt nicht, ihn David abzusprechen. In keinem Ps. finden sich auf gleich engem Raum so viele überschwengliche Bilder beisammen. Dass aber David hier redet, dafür bürgen gewissermassen Ps. 64 und 140. Die Vergleichung dieser 3 Ps., deren ähnlich lautende Schlussverse ohnehin zur Vergleichung auffordern, zeigt, dass der-

[1]) Eine Cither — sagte nach *b. Berachoth* 3b R. Simeon der Fromme — hing über Davids Bett, und wenn Mitternacht kam, blies der Nordwind in die Saiten, dass sie von selber klangen; sogleich stand er auf und beschäftigte sich mit der Thora, bis die Säule des Morgenroths (עמוד השחר) aufstieg. Weiter unten *ib.* 4b wird dies auf unsere Psalmstelle gestützt und Raschi erklärt: Die übrigen Könige weckt die Morgenröthe, ich aber, sagt David, will die Morgenröthe aufwecken (אני מעורר את השחר). Ein anderer Spruch dort sagt: „Bis Mitternacht schlummerte David wie ein Ross (so leise, so leicht zu wecken), nach Mitternacht bewies er sich stark wie ein Löwe.“

selbe David, welcher sonst so fein, zart und durchsichtig schreibt, in mannigfachen Uebergängen zu einer Erhabenheit aufsteigen kann, bei welcher seine Rede, bes. da wo sie Gottes Gericht erfleht (58, 7) oder ankündigt (140, 10), wie ein dumpfer Donner durch nächtliches Wolkendunkel dahinrollt.

Der Michtam-Charakter des Ps. kommt im Schlussverse zur Ausprägung. Die 22 Zeilen des Ganzen zerfallen in 4. 6. 8. 4. Gleich der Anfang des Ps. bedarf, um erklärlich zu werden, einer Vocalisations-Aenderung.

> [2] **Sprecht ihr wirklich, Götter, Gerechtigkeit,**
> **Richtet in Geradheit die Menschenkinder?**
> [3] **Nein, im Herzen schmiedet ihr Bubenstücke,**
> **Wägt im Lande Gewaltthat eurer Hände zu!**

Der Text 2^a hat: „Dictirt ihr wirklich Gerechtigkeits-Verstummung“ d. i. dies und solches, dass die Gerechtigkeit verstummen muss, wie auch schon der Sammler (vgl. die Aufschr. des nahen Ps. 56) gelesen zu haben scheint. Aber schon Mendelssohn[1] hat erkannt, dass statt אֵלֶם vielmehr אֵלִם (defekt. = אֵלִים wie Ex. 15, 11) zu lesen ist als Anrede derer, die das gottesbildliche obrigkeitliche Amt führen. Sowohl הַאֻמְנָם *num vere*, welches eine negative Antwort in sich schliesst Num. 22, 37. 1 K. 8, 27., als das Parallelglied und auch der zeitgesch. Anlass fordern diese Correctur. Absalom mit den Seinen hatte die Rechtspflege zum Mittel gemacht, David das Herz seines Volkes zu stehlen; er spielte den Unparteiischeren. Deshalb fragt David: Ists denn wirklich so, ihr Götter (אֵלִים wie אֱלֹהִים 82, 1., hier wie dort nicht ohne Bezug auf ihr übermenschlich stolzes anspruchsvolles Gebahren), dass ihr Gerechtigkeit redet, dass ihr nach Billigkeit richtet die Menschenkinder? Nein, im Gegentheil (אַף *imo*, eine über das nächste Nein hinausgehende Antwort einführend), im Herzen (d. h. nicht blos äusserlich euch fortreissen lassend) macht ihr Schurkereien fertig (עוֹלֹת wie 64, 7 von עוֹלָה = עַוְלָה Iob 5, 16), wägt im Lande Unbill eurer Hände zu (so dass also Unbill die Wagschale eurer vorgeblichen Gerechtigkeit füllt). בְּנֵי אָדָם 2^b ist Objektsacc.; es müsste, wenn es zweiter Voc. sein sollte, בְּנֵי־אִישׁ (4, 3) heissen. Man beachte die Wucht der energ. Futt. und den zu ihrer Ermöglichung invertirten Ausdruck (d. i. die Vorausstellung der Objekte).

---

[1]) Die alten Uebers. wissen gleichfalls mit אלם in der Bed. Verstummung nichts anzufangen. LXX übers. ἄρα und las wohl אִלָּם. Saadia übers. es Menge, Gesammtheit, indem er Gen. 37, 7 vergleicht!

Nach diesem kühnen Anfang jagen sich die kühnsten Bilder, voran das Schlangenbild, welches am längsten festgehalten wird:

4 Abfällig sind Gottlose seit Mutterschoosse,
Verirrt seit Mutterleibe Lügenmäuler.
5 Gift haben sie nach Schlangengiftes Gleiche,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verstopft,
6 Dass sie nicht höre auf Beschwörerstimme,
Den kunstverständigen Bannformelsprecher.

Das V. זוּר (verw. סוּר) ist V. 4 als *v. med. O* (Ges. §. 72 Anm. 1) behandelt; זֹרוּ ist *Kal.* Bakius sieht in Jes. 48, 8 eine Rückbez. auf diese Psalmstelle. Der Gegens. — bemerkt Hgst. — ist nicht der solcher, die vom Mutterleibe an verderbt und die es nicht sind, sondern der solcher, bei denen das Allen gemeinsame Verderben sich ungestört fortentwickelt hat, und derj., bei welchen die Entwickelung gehemmt und durchbrochen worden ist. Ich halte das nicht für richtig. Die Schrift gibt in solchen Stellen der Erfahrungsthatsache Zeugniss, dass es Menschen gibt, in denen das Böse von Kindheit auf ein wahrhaft diabolisches d. i. liebeunfähig selbstisches Gepräge hat, denn obwohl Erbsündigkeit und Erbschuld allen Menschen gemein sind, so doch erstere in mannigfachster Mischung und Gestaltung, wie ja auch schon die Vererbung der Sünde und der ineinandergreifende Einfluss der Macht des Bösen und der Macht der Gnade auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts das fordern; bes. das Johannesev. lehrt einen solchen (freilich leicht misszuverstehenden) Dualismus der Menschennaturen. חֲמַת ist Constr. nach Ges. §. 116, 2.: das Gift, das ihnen eigen. Ueber das aramaisirende יַאְטֵם für יַאֲטִים s. Ew. §. 131ᵇ. Subj. dazu ist nicht der רָשָׁע (Hgst.), sondern die Otter, die eben nicht blos taub ist, sondern auch taub sein will — ein Zug, der in das Bild freilich hereingenommen ist um des sich selbst verstockenden Frevlers willen, den es abbildet. Mit אֲשֶׁר hebt dann die nähere Beschreibung einer solchen Otter an. Auch unter den Schlangen ist noch ein Unterschied. S i e gehören zu den schlechtesten, keiner menschlichen Einwirkung zugänglichen. An ihnen scheitert alle Magie[1]. Die erfinderischste Liebe, die unermüdlichste Geduld macht sie nicht anderen Sinnes. So bleibt David denn nichts übrig, als ihre Wegräumung zu hoffen und darum zu bitten:

7 Elohim, zerschmettere ihre Zähn' in ihrem Munde,
Der Leuen Beisser reiss heraus, Jahawâh!

---

1) s. über die Schlangenbändigung der Magier und bes. des afrik. Volks der Psyllen Knobel, Leviticus S. 60 f.

[8] **Zerrinnen werden sie wie allgemach verlaufend Wasser;**
Er spannt seine Pfeile, alsbald werden sie gestumpft.
[9] **Wie eine Schnecke, die man quetscht, vergeht er,**
Wie eine Frauenfrühfrucht, als die nie geschaut die Sonne.
[10] **Ehe denn verspüren eure Töpfe den Stechdorn,**
Sei's roh noch, sei's im Sieden — alles stürmt er weg.

Die Form יִמָּאֲסוּ ist wie Iob 7, 5 s. v. a. יִמַּסּוּ; die jüd. Ausll. vergleichen minder passend צֹנַאֲכֶם Num. 32, 24 und בָּזְאוּ = בָּזְזוּ Jes. 18, 2. 7., besser Ges. (Lehrgeb. S. 373) שֹׁאסַיִךְ Chethib Jer. 30, 16. Das Treten (Spannen) des Bogens ist hier, wie 64, 4., auf die Pfeile (= כּוֹנְנוּ 11, 2) übertragen. Und כְּמוֹ, welches Gen. 19, 15 „sobald als" bed., ist hier, wie viell. auch Jes. 26, 18., in der adv. Bed. alsbald gebraucht. שַׁבְּלוּל (mit *Dag. dirimens* für שַׁבְלוּל viell. von שֶׁבֶל, wov. שְׁבִיל Weg) ist die nackte Wegschnecke, franz. *limas* (*limace*)[1]. Dazu das relat. תֶּמֶס (*fut. apoc. Hi.* von מָסָה = מָסַס) eig. die du zerschmelzen machst s. v. a. die man breit tritt und so zermatscht. Die gew. Erklärung ist anders: wie eine Schnecke, die zerfliessend hingeht oder vergeht, wo dann תֶּמֶס (gegen 39, 12) adv. gebrauchtes Subst. *liquefactio* = *liquefiens* sein soll und mit Ges. (*thes.* p. 212) bemerkt werden muss: *est hyperbole in hac locutione; neque enim revera illud unquam eveniet.* In נֵפֶל אֵשֶׁת ist אֵשֶׁת absolutivisch gebraucht[2]); Böttcher läugnet, dass das je vorkomme (*Collect. p.* 149) und es ist wahr: es kommt nur in Verbindungen vor, welche dem *st. constr.* ähneln, aber weder hier noch Dt. 21, 11. 1 S. 28, 7 steht es in wirklichem *st. constr.*; hier geht בַּל־חָזוּ gar nicht auf נֵפֶל (was nicht angenommen werden muss und also wohl auch nicht anzunehmen ist), sondern auf die Feinde, von denen bald im Plur., bald im Sing. (viell. mehr massenhaft zusammenfassend, als individualisirend) geredet wird: „wie ein Weibsabortus (vergehen sie), als die nie = als ob sie nie das Sonnenlicht geschaut." In Erklärung von V. 10 stimme ich am meisten mit Hgst., der aber

---

[1]) Auch der Talmud kennt שבלול in der Bed. Schnecke: „Gott hat nichts unnütz geschaffen; er hat geschaffen שבלול לכתית die Schnecke, um durch Auflegen derselben Quetschwunden zu heilen *b. Sabbath* 77b, vgl. *Bereschith Rabba c.* 51 Anf., wo שבלול erklärt wird: כחרין כילייר סילייר לימצא viell. s. v. a. *cochlea, helix, limax.* Raschi erklärt es franz. *limaçon*, besser *limace*; jenes ist die Schnecke mit Haus (נדריק). Ueber die Bildung des Worts vgl. *Jesurun* p. 163. Der allgem. Name der Schnecke (der nackten wie der Muschel-Schnecke) ist חֹמֶט.

[2]) Der Talmud, dadurch beirrt, erklärt: wie ein Abortus, ein Maulwurf *b. Moëd katan* 6b. Der Maulwurf, den man für ohnäugig hielt, heisst אֵשֶׁת *pl.* אִישׁוֹת (vgl. *Chelim XXI*, 3), s. Lewysohn, Zoologie des Talmud (1858) S. 101. Immerhin besser, als LXX, welche נפל אשת ἔπεσε πῦρ übers.

meines Bedünkens den Ps. irrig zu einem saulischen macht und das Suff. von יְשְׂעָרֶנּוּ auf den רשׁע bez., was bei der vorausgeg. plur. Anrede ungebührlich hart ist. אָטָד ist Rhamnus, welcher, wie רֹתֶם der Ginster, nicht allein ein lustig prasselnd Feuer, sondern auch nachhaltige und deshalb zum Kochen sehr taugliche Kohlen gibt. Das correlative כְּמוֹ — כְּמוֹ bed. *sive, sive,* gleichviel ob das Eine oder das Andere. חַי ist das rohe Fleisch, חָרוֹן die Glut s. v. a. das in Gluthitze versetzte und also durchkochende. Trefflich Hgst.: „Das: sei's roh, sei's gar ist s. v. a. ohne irgend Rücksicht darauf zu nehmen, ob ihr eure Kocherei beendigt habt; dem rohen Fleisch entsprechen die unreifen, dem gekochten die reifen Anschläge.“ Das Suff. von ישׂערנו aber geht nicht blos auf die Dornen, so dass man mit Ew. שׂער in der Bed. von سعر verbrennen zu fassen und שֹׂעַר zu punktiren hätte. Es geht auf den ganzen Kochapparat. Und das Fleisch im Topfe ist das neue absalomische Königthum. Von da aus lichtet sich alles Einzelne. Je selbstverläugnender David damals, allem Selbstwirken entsagend, der reifenden Empörung zusah, desto zuversichtlicher erwartete er Gottes gerechtes Eingreifen, welches auch erfolgte, aber (wie er hier als möglich setzt) als das Fleisch im Topfe schon fast ganz durchgekocht war.

Nun noch ein Blick auf die Folgen der sicher zu erwartenden Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit:

> [11] **Freuen wird sich der Gerechte, dass er Rache schaut,**
> **Wird seine Sohlen baden im Blut des Gottlosen.**
> [12] **Und es bekennen die Menschen: ja der Gerechte findet Frucht,**
> **Ja es gibt eine Gottheit richtend auf Erden.**

Die Hoffnung V. 11 lautet kriegerisch, aber David ist ja König und wohl noch nie hat ein König der frechsten Empörung gegenüber so lange sich ruhig verhalten und dem Blutvergiessen gesteuert, wie damals David. Soll aber wirklich Blut in Strömen fliessen, so weiss er, dass es das Blut der Parteigänger seines verblendeten Sohnes ist, so dass die Menschen, die um so irrer an ihm geworden waren, je unthätiger er blieb, zuletzt bekennen müssen, dass es sich wirklich verlohnt, gerecht zu sein, und dass es wirklich einen Höheren über die Hohen (Koh. 5, 7), eine Gottheit אֱלֹהִים über Götter אֵלִים gibt, welche, wenn auch nicht sofort, doch unausbleiblich Gericht auf Erden übt. אַךְ erst restrictiv (nur = so und nicht anders) ist dann affirmativ. אֱלֹהִים ist, wie öfter (Ges. §. 112 Anm. 3), mit dem Plur. construirt, nicht weil die Heiden reden (Baur), sondern um jenen aufgeblasenen אלים die unendliche Majestät und Machtfülle des

himmlischen Richters entgegenzuhalten. Wie Davids eigne Freunde, deren nur wenige ihm geblieben, damals ihm durch Kleinmuth das Herz noch schwerer machten, als es ihm ohnehin war, wissen wir z. B. aus Ps. 3. 4. 11. Aber auch ganz Israel bedurfte der Lection, dass menschliche Gerechtigkeit nicht fruchtlos und dass die göttliche kein Wahn sei. Diese Ueberzeugung wird für ganz Israel, wird für die Menschheit aus dem Blute der Empörer hervorgehn.

PSALM LIX.

Dieses מכתם nach der Weise אל־תשחת, mit 57, 5. 58, 7 in dem Bilde V. 8 sich nahe berührend, ist unter den aus der saulischen Zeit datirten david. Ps. der früheste: *als Saul schickte und sie* (die von ihm Geschickten) *das Haus bewachten, um ihn* (David) *zu tödten*, also aus der Zeit des 1 S. 19, 11 ff. Erzählten. Olsh. bemerkt kurzweg, dass der Ps. mit dem dort Erzählten nichts zu thun habe. So vornehm mit der Ueberlieferung umzuspringen ist die bekannte Anmassung der bibl. Kritik. Was sie an die Stelle des ungeprüft Verworfenen setzt, ist, wie in den meisten Fällen, weit schwerer glaublich, als dieses, aber ihr selbst fällt es leicht, denn sie hat vor allem den stärksten Glauben an sich selber. So glaubt denn Hitz., Ps. 59 sei in der von dem Heere des Timotheus belagerten Festung Diathema (Dathema) gedichtet, welche von Judas entsetzt ward 1 Macc. 5, 9 ff. Andere denken an die nächtlichen Angriffe der Samariter unter Nehemia, Andere an die Jerusalem belagernden Chaldäer — wir glauben, sich an die Ueberschrift zu halten sei das Gerathenste, und diese auf nichts gebauten Hypothesen zu ignoriren sei das Wissenschaftlichste.

Die Ueberschr. will aber so wenig sagen, dass der Ps. in jener Nacht vor der durch Michal ermöglichten Flucht gedichtet sei, als die Ueberschr. von Ps. 51, dass die Entstehung dieses Ps. mit der Ankunft Nathans zusammenfalle. Es ist richtig, wenn Jatho [1] bemerkt, dass das בְּ solcher Ueberschr. nur im Allg. die zeitgesch. Unterlage des Liedes angebe. Wenn aber derselbe, indem er יָשׁוּבוּ V. 7. 15 von Rückkehr in die Stadt versteht, den D. als bereits Geflohenen in ein Versteck ausserhalb Gibea's versetzt, welches die Schergen Sauls aufspüren sollen, so ist das dem Ps. sowohl als der voraus-

[1]) In der Abhandlung über die ältesten dav. Lieder, Luth. Zeitschr. 1858, S. 620.

gesetzten Lage unentsprechend, denn der D. ist noch mitten unter seinen Verfolgern, sie beobachtend, und wenn diese einen ausserhalb der Stadt Versteckten aufzusuchen hätten, so würden sie doch nicht Abends heimgehen und ihm freien Spielraum lassen dürfen. Nimmt man an, dass Saul, schon ehe er jenen Befehl gab, Davids Haus die Nacht hindurch zu bewachen und ihn Morgens zu tödten d. h. hinter Michals Rücken zu meucheln 1 S. 19, 11., sich Davids in geheimerer Weise zu entledigen suchte, dass das feile und nicht minder dem David missgünstige Hofbedientenvolk ihm dazu die Hand bot und dass infolge dessen sich eine von dem Bedrohten wohl durchschaute Geschäftigkeit in Gibea bemerklich machte, besonders allabendlich, wo die Banditen die Stadt durchstreiften, um den gefürchteten Nebenbuhler zu treffen und ihm den Todesstreich zu versetzen, so wird meines Bedünkens der Ps. um vieles erklärlicher. Wir müssen bedenken, dass Psalmen und Propheten uns öfter einen tieferen Einblick in Ereignisse vermitteln, welche in den Geschichtsbb. nur ihren äussersten Höhepunkten nach skizzirt sind.

Der Ps. zerfällt in zwei Hälften von nicht ganz gleichmässigen Str. Das Gleichmass wird, wie auch sonst zuweilen, dadurch ersetzt, dass Str. 2 und 4 kehrversartig beginnen und schliessen. Danach kann die Messung von Str. 1 und 3 nicht zweifelhaft sein. Indess fehlt auch den beiden Hälften im Ganzen das Gleichmass nicht. Sie bestehen aus je 21 Zeilen.

Wir nehmen sofort die 2 Str. oder Gruppen der 1. Hälfte zusammen:

[2] Entreiss mich meinen Feinden, o mein Gott,
Den wider mich sich Erhebenden entrück mich!
[3] Entreisse mich den Uebelthätern
Und wider die Blutmenschen schaff mir Heil!
[4] Denn siehe, sie lauern nach meiner Seele,
Es rotten sich wider mich Freche —
Nicht ob Frevels meinerseits und ob Sünde, Jahawâh!
[5] Ohne Missethat laufen sie und machen sich fertig,
Wache auf, mir entgegen, und sieh drein!
[6] Und du, Jahawâh Elohim der Heere, Gott Israels,
Ermuntere dich, heimzusuchen alle Heiden,
Verschone nicht die heillos Tückischen alle.
(Forte)

[7] Wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.
[8] Siehe, sie sprudeln über mit ihrem Munde,
Schwerter sind auf ihren Lippen,

Denn „wer hörts?!"
[9] Und du, Jahawâh, lachest ihrer,
Spottest aller Heiden.
[10] Meine Stärke, auf dich will ich harren,
Denn Elohim ist meine Veste.

Bis V. 4 vernehmen wir bekannte Psalmklänge; עַזִּים heissen die nachstellenden Feinde als Unverschämte עַזֵּי פָנִים oder עַזֵּי־נֶפֶשׁ, wie Jes. 56, 11 ihrer dreisten schamlosen Gier halber die Hunde heissen. Ueber לֹא statt בְּלֹא s. Ew. §. 286[g]: ohne meinen Frevel und ohne meine Sünde = ohne dass es Frevel oder Sünde auf meiner Seite ist, die das verwirkt hätte; das Suff. (Frevel meinerseits) ähnlich wie 18, 24. Eine ebensolche adv. Nebenbestimmung ist בְּלִי־עָוֺן ohne dass Verschuldung vorliegt, die zu ahnden wäre. Das energ. Fut. *jeruzûn* malt die servilen Vollstrecker der bösen königlichen Laune; sie laufen wie im Schusse daher und setzen sich in Positur; הִכּוֹנֵן = הִתְכּוֹנֵן, wie das *Hithpa.* הִכַּסָּה Spr. 26, 26., das *Hothpa.* הֻכַּבֵּס Lev. 13, 55 f. und das (wie es scheint) *Nithpa.* נִכַּפֵּר Deut. 21, 8. Von einer solchen Meuchlerrotte umlauert ist David wie ein Belagerter, der nach Entsatze seufzt, und ruft Jehova, der wie schlafend ihn preisgeben zn wollen scheint, mit jenem kühnen עוּרָה לִקְרָאתִי וּרְאֵה flehend auf, zu erwachen ihm entgegen d. i. mit seiner Hülfe gleich einem Ersatzheere zu ihm zu stossen und sich in Person von der äussersten Gefahr zu überzeugen, in der sich sein Schützling befindet. Mit וְאַתָּה musste nun schon deshalb fortgefahren werden, weil zwischen עוּרָה וְהָקִיצָה eine namentliche Anrufung Gottes tritt. In dem emphatischen „du" liegt aber, nachdem es einmal ausgedrückt ist, die Abhängigkeit der Rettung von der Person des absoluten Einen. Und jeder Gottesname in dieser der tiefen Angst des D. entsprechenden langathmigen Anrufung ist eine Provocation auf Gottes Können und Wollen, Macht und Verheissung. Die den elohim. Ps. eigenthümliche Zusammenstellung יהוה אלהים צבאות (ausser hier 80, 5. 20. 84, 9) erklärt sich daraus, dass אלהים Eigenname wie יהוה geworden, dass die Benennung יהוה צבאות durch das eingeschaltete אלהים der elohim. Psalmweise gemäss noch gewichtvoller und feierlicher gemacht und nun צבאות (ohne, wie Olsh. meint, selbstständiger Gottesname geworden zu sein) nicht blos von יהוה, sondern von יהוה אלהים (ähnlich wie etwa Jes. 28, 1[b]) abhängiger Genit. ist.[1] Zu diesem dreifältigen Gottesnamen ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

[1]) s. darüber meine *Symbolae* p. 15, wo auch bemerkt ist, dass schon Abenezra in seiner Schrift über den Jehova-Namen richtig יהוה אלהים אלהי צבאות erklärt; das אלהי ist aber nicht zu ergänzen, sondern in יהוה אלהים virtuell enthalten.

die Appos. Offenbar zählt sich der D. einem Israel zu, von welchem er seine Feinde ausschliesst, dem wahren Israel, welches in Wirklichkeit Gottes Volk ist. In den גוים, wider welche der D. Gottes Einschreiten herabfleht, sind die heidnisch Gesinnten in Israel inbegriffen, wenigstens ist dies die Anschauung, welche diese Erweiterung der Bitte vermittelt. Auch bei כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן hat ja der D. seine so geartete Umgebung zunächst im Auge. Es sind heimtückisch Handelnde von äusserster sittlicher Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit (אָוֶן *gen. epexeg.*). Die Musik wird hier, wie סלה besagt, lärmender, sie verstärkt den gewaltigen Ruf nach Gottes Gericht und die erste Gedankenabwickelung des Michtam ist hier geschlossen. Die zweite beginnt mit Wiederaufnahme der V. 4. 5 angehobenen Schilderung des feindlichen Treibens. Wie sich hier V. 7 mit V. 5 und V. 8 mit V. 4 und V. 9 mit V. 6 deckt, springt in die Augen. Schon deshalb ist an anwünschende Fassung der Futt. von V. 7 nicht zu denken. Am Tage wagen die Sendlinge Sauls ihr Vorhaben nicht auszuführen, auch läuft ihnen David natürlich nicht in die Hände. Deshalb kommen sie Abends wieder, und zwar, wie sich zwar nicht den Worten, aber der Sache nach erklären lässt, Abend für Abend, knurren da wie Hunde (הָמָה wie sonst vom Brummen des Bären und Gurren der Taube), weil sie sich nicht durch lautes Gebell verrathen wollen und doch auch ihren Aerger und Ingrimm nicht verbergen können, und machen die Runde in der Stadt (wie סֹובֵב בָּעִיר Hohesl. 3, 2 vgl. oben 55, 11), um ihrem Schlachtopfer die Flucht abzuschneiden und ihm vielleicht, was ihnen willkommen wäre, im Finstern zu begegnen. Auf diesem Streifwachenwege begleitet sie die weitere Schilderung V. 8. Was sie da aussprudeln oder, wie wir sagen, ausschäumen, ist daraus zu folgern, dass ihre Lippen wie Schwertgriffe sind. Ihr Mund geht von Mordgedanken und von Lästerungen Davids über, durch welche sie ihre Mordgier vor sich selber rechtfertigen, als ob es keinen Gott gebe, der Alles hört und Alles weiss. Aber Jehova, dem sich Nichts, wie Menschen, verheimlichen lässt, lachet ihrer, wie er aller Heiden spottet, denen diese des israelitischen Namens unwerthe lichtscheue Mörderbande sich gleich stellt. Es ist dies die Grundstelle zu 37, 13. 2, 4., denn Ps. 59 ist viell. der älteste der uns erhaltenen dav. Ps. und also auch das älteste Denkmal isr. Poesie, in welchem der Gottesname ה׳ צבאות vorkommt, den der Chronist, indem er sich bewusst ist, dass die Zeit Samuels und Davids ihn in Gang gebracht, nur im Leben Davids gebraucht. Wie diese Str. V. 7 mit einem V. 15 wiederkeh-

renden Distich begann, so schliesst sie nun auch V. 10 mit einem unten V. 18 wiederkehrenden und nach dem Texte dort zu berichtigenden. Denn alle Versuche, עזּוֹ als echt zu begreifen, müssen scheitern. Das Suff. müsste auf den Feind gehen, wozu aber אֵלֶיךָ אֶשְׁמֹרָה nicht passt, wenn man nicht solche halsbrechende Erklärungen, wie Kösters: „seine Macht will ich, zu dir aufblickend, beobachten“ oder Hgst.'s: „seine Stärke will ich dir bewahren d. i. anheimgeben“, sich einreden will. Man hat עֻזִּי zu lesen, übrigens aber, weil Variation der Kehrverse hebr. Dichterbrauch ist, אשמרה mit Hitz. beizubehalten: meine Stärke, auf dich will ich warten, oder, wie wir, um ein mit אֲזַמֵּרָה assonirendes Wort zu gewinnen, übers. haben: auf dich will ich harren (שָׁמַר אֶל, wie יִחֵל אֶל, קִוָּה, nur hier). Das folg. אלהי חסדו יקדמני (nach Chethib) ist sprachlich unanstössig, s. 21, 4., aber sehr nahe liegt es, mit Keri אלהי חסדי zu lesen und diese Worte als Anrede zu V. 10 heraufzunehmen, und es ist nicht unmöglich, dass der urspr. Text lautete: | כי אלהים משׂגבי אלהי חסדי חסדו יקדמני, vgl. zu חסדו יקדמני 79, 8. Dennoch wagen wir es nicht, uns für diese Textänderung mit Olsh. zu entscheiden, obschon wir 42, 6. 7 (lies פני ואלהי) einen ähnlichen Fall hatten; es ist auch denkbar, dass der D. erst den sich wiederholenden Ged. durch Hinzunahme von אלהי חסדי erweiterte, obwohl nicht eben wahrscheinlich.

In der 2. Hälfte des Ps. ist der Angstruf verstummt. Die Hoffnung herrscht und der Zorn lodert höher. Die Auslegung ist hier auf Schritt und Tritt so schwierig, als ob es gälte, eine Inschrift zu entziffern, wie überh. dieser Ps. zu den dunkelsten und dumpfsten gehört.

[11] Mein Gnadengott wird mir entgegenkommen,
Elohim wird mich laben an meinen Laurern.
[12] Tödte sie nicht, dass meine Volksgenossen es nicht vergessen,
Mache sie erst wanken durch deine Kraft, dann stürz sie nieder,
Du unser Schild, o HErr!
[13] Eine Zungensünde ist jedes Wort ihrer Lippen,
So mögen sie sich verstricken in ihrer Hoffahrt
Und wegen Fluchs und Truges, die sie herreden.
[14] Vernichte in Zornglut, vernichte, dass sie nicht mehr seien,
Und man erkenne, dass Elohim Herrscher in Jakob,
Bis hin zu der Erde Enden!

(Forte)

[15] Und wiederkommen sie Abends, knurren wie Hunde,
Und machen die Runde in der Stadt.

[16] Sie, sie streifen umher zu fressen,
Ob sie nicht satt werden, und sie durchnachten —
[17] Ich aber besinge deine Stärke
Und bejuble des Morgens deine Gnade,
Dass du gewesen eine Veste mir
Und Zuflucht am Tage, da mir angst war.
[18] Meine Stärke, zu dir will ich harfnen,
Denn Elohim ist meine Veste, mein Gnadengott.

Das Chethib אלהי חסדו lässt sich auch אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ vocalisiren und mit Hgst. übers.: mein Gott wird mit seiner Huld mich überraschen, nach 21, 4.; der Begriff des Ueberraschens aber liegt in קִדֵּם nicht, nur der (allerdings verwandte) des Zuvorkommens, Entgegenbringens, Begegnens mit Ausschluss nicht der Erwartung, sondern des Selbstwirkens. Jedoch ist im Hinblick auf 18ᵇ das Keri für richtig zu halten; חסדו war in חַסְדִּי umzuändern, wie das incorrecte עזו in עֻזִּי. Die Bitte אַל־תַּהַרְגֵם steht mit der folgenden Bitte um Vernichtung nicht in Widerspruch; der D. wünscht, dass seine Nachsteller, ehe sie gänzlich vertilgt werden, seinen Volksgenossen eine Zeitlang als Strafexempel unter den Augen bleiben mögen. Es liegt deshalb nahe, הֲנִיעֵמוֹ mit Vgl. von 109, 10. Gen. 4, 12. Num. 32, 13 und im Hinblick auf den Sinn des Kal V. 16 zu übers.: mache sie umherirren, und unwillkürlich erinnert man sich bei בְּחֵילְךָ an 10, 10. 14 und ist versucht, בְּחֹלֶךָ oder בְּחַלְכָה zu lesen: treib sie irr umher in Unglückseligkeit (= عُمر حالِك *vita caliginosa h. e. misera*), zumal da בחילך statt בִּזְרֹעֲךָ oder בִּימִינְךָ sonst nicht vorkommt, aber das *Jod* in בחילך wehrt dieser nahe liegenden Vermuthung. Ist aber בְּחֵילְךָ durch dein Vermögen, deine Macht zu lesen, so ist auch הניעמו wohl anders zu verstehen[1]: mache sie erst wanken (vgl. Dan. 10, 10), dann, nachdem sie eine Zeit lang gewankt haben, stürze sie vollends nieder. Das soll der Allwaltende (אֲדֹנָי) thun, so wahr als er Israels Schild ist gegen alle Heiden und alle zu Heiden gewordenen Pseudoisraeliten. Ist nun V. 13 durchweg schildernd gemeint: „Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen und sie verstricken sich in ihrem Hochmuth und aus Fluch und aus Trug heraus machen sie Gerede“? Die Verbindung וְיִלָּכְדוּ בִגְאוֹנָם führt eher auf Parallelen wie Spr. 11, 6., als

[1]) Wir drücken uns bescheiden aus, wie sichs geziemt, denn nicht allein die kirchliche Tradition (welche hier die Zerstreuung der Kreuziger Christi geweissagt findet), sondern auch die synagogale erklärt: mache sie umherirren טַלְטְלֵמוֹ (Trg. *Gen. Rabba* c. 38 init.).

Spr. 6, 2., und auch מִן von וּמֵאָלָה וּמִכַּחַשׁ, welches in der Verbindung mit סַפֵּר beispiellos und auch logisch unklar ist, erklärt sich besser als angeknüpfte Angabe des Grundes, um dessen willen sie sich verstricken sollen, so dass also יְסַפֵּרוּ (vgl. 69, 27. 64, 6) Relativsatz ist. Danach kann man geneigt sein, auch das 1. Glied wünschend zu fassen: „Büssen müsse ihr Mund das Wort ihrer Lippen“ (חטאת wie Sach. 14, 19), aber דְּבַר ist dann matt und der Nominalsatz will zu dieser optativen Fassung nicht passen, also besser: Sünde ihres Mundes ist jeglich Wort ihrer Lippen, worin von selbst liegt, dass ihr Mund, der seine Lippen der Sünde zum Werkzeug begeben hat, dies wird büssen müssen. Sonderbar bleibt der Ausdruck, der viell. zu Gunsten des dunklen Suff. *mo* (in dessen Gebrauch Ps. 59 mit den saulischen Ps. 56. 11. 17. 22. 35. 64 Eine Reihe bildet) sich gerade so gestaltet hat. Ist ihnen dergestalt vermöge der Macht der Gerechtigkeit des Weltregenten ihre Sünde zum Fall geworden, so soll sie Gott, nachdem sie Israel ein Warnungsspiegel gewesen sind, gänzlich hinwegräumen, damit aller Welt daraus die Erkenntniss erwachse, dass Elohim Herrscher in Jakob ist und wie da, so von da aus allenthalben das Scepter führt. Der Subjektswechsel in וְיֵדְעוּ erhellt aus dem dazu gehörigen לְאַפְסֵי הָאָרֶץ (nach den Enden der Erde hin d. i. auf der Erde weit und breit). Wie die 1. Gruppe der 1. Hälfte, so schliesst auch diese 1 Gr. der 2. mit סלה. Und die 2. Gr. hebt an, wie die 2. Gr. dort, nur dass wir hier וְיָשֻׁבוּ lesen, dort יָשׁוּבוּ. Der Blick des D. richtet sich wieder auf seine gegenwärtige Bedrängniss. Wieder zeigt sich die Meute Hunde, durch die Saul auf ihn Jagd macht. Das ו von וישׁבו hat keinen andern Zweck, als an den Ausblick in die Zukunft den Hinblick auf die Gegenwart zu knüpfen. In V. 17. 18 macht David diese zur Folie seiner Zukunft. הֵמָּה weist, wie auch 56, 7., auf einen folgenden Gegens. hin, der hier in וַאֲנִי zum Ausdruck kommt. Auch ist schon bei oberflächlichem Anblick deutlich, dass וַיָּלִינוּ und לַבֹּקֶר in Gegens. stehen, so dass also schon deshalb, zumal da לָעֶרֶב vorausgegangen, die LA der LXX καὶ γογγύσουσιν = וַיָּלִינוּ oder וַיִּלֹּנוּ, wonach auch Lth. übers., sich nicht empfiehlt. Und ist die Vocalisation וַיָּלִינוּ richtig, was wir präsumiren müssen, so folgt daraus, dass wir V. 16 nicht vorhersagend, sondern, da an historischen Rückblick nicht zu denken ist, Gegenwärtiges schildernd zu fassen haben, so dass also jenes *fut. consec.* (wie öfter ausser histor. Zus.) nur consecutive Fortsetzung des יְנוּעוּן (wofür Keri *Hi.* יְנִיעוּן) ist: sie schweifen herum (was auch das *Hi.* bed. muss) zu

essen (also nach Zehrung suchend) und bringen demzufolge die Nacht zu, was sich, wie man erwarten kann, näher dahin bestimmen wird, dass sie die Nacht so nach Zehrung verlänglich und also ungesättigt zubringen. Dieser Zwischenged. wäre ausgedrückt, wenn אִם־לֹא יִשְׂבְּעוּ *quum non saturati fuerint* (*tum famelici pernoctant*) bed. könnte. Die Gegenbem. Böttchers (*de infer.* p. 153), dass Verwechselung von „wenn" und „wann" nur dem Deutschen passiren könne, ist nichtig; אִם bed. wirklich nicht allein mit dem *perf.* (z. B. 41, 7. 50, 18. 78, 34), sondern auch mit dem *fut.* beides (vgl. 68, 14. Iob 14, 14), wie denn jedes „wann" ein hypothetisches „wenn" in sich schliesst. Aber wenn sich auch, ohne der Sprache Gewalt zu thun, übers. lässt: „gesetzt dass sie nicht satt werden, so übernachten sie," so ist doch sachlich in dieser Aussage kein Sinn und Verstand, da לוּן (לִין) nur „die Nacht zubringen", nicht „die Nacht wachend zubringen" bed. Deshalb fasse ich אִם לֹא in der Bed. *annon* wie Mal. 3, 10: *oberrant ad cibum quaerendum, annon famem explere possint, ac propterea pernoctant*, was s. v. a. *noctem ita peragunt* sie bringen in dieser Gier nach Speise die Nacht zu, bleiben die Nacht über auf dem Platze. Man hat auch אִם־לֹא als Schwurformel, man hat es in der Bed. *quamvis non* zu fassen gesucht, aber beides gibt keinen der geschilderten Sachlage angemessenen Sinn. Der D. beschreibt das Treiben seiner Feinde und zwar mit Ausmalung oder doch Nachwirkung ihrer Vergleichung mit Hunden. Sie streifen umher zu essen, ob sie sich nicht sättigen können, und verharren so die Nacht über — David selbst ist der Frass, nach dem sie gieren und den sie sich nicht entgehen lassen mögen und den sie doch nicht in ihre Gewalt bekommen. Ihre Sucht bleibt unbefriedigt, er aber kann am Morgen Gottes Macht besingen, die ihn schirmt, und Gottes Gnade jubelnd preisen, die ihn sättigt und befriedigt (90, 14), denn an dem Angsttage, den er nun hinter sich hat, war Gott seine unerklimmbare Burg, sein unnahbares Asyl. Auf diesen Gott soll denn auch ferner, wie sein Harren (אֶשְׁמֹרָה V. 10), so sein Saitenspiel (אֲזַמֵּרָה) gerichtet sein. Das bei זִמֵּר nicht minder als bei שָׁמַר ungewöhnliche אֵלֶיךָ besagt bei letzterem das unverrückt auf Gott hingehende Glauben und Hoffen, bei ersterem die ihm sich ganz hingebende dankbare Liebe.

Bedenken wir, dass die Beschreibung des abendlichen Treibens der Feinde sich kehrversartig wiederholt und dass der D. V. 17 seine glaubensfreudigen Aussichten für den kommenden Morgen der erfolglosen Gier entgegensetzt, in welcher jene patrouillirend die

Nacht verbringen, so erscheint Ps. 59 als ein Abendlied aus jenen in Gibea verlebten gefahrvollen Tagen, deren Ausgang uns 1 S. 19, 11 ff. erzählt wird.

PSALM LX.

Dieses letzte der davidisch-elohimischen מכתמים ist aus der Zeit des syrisch-ammonitischen Krieges. Die hist. Ueberschr. lautet: *als er* (David) *stritt mit* (אֶת *praep.* wie עַל Num. 26, 9., mit Segôl ohne Makkef wie 47, 5) *Aram der beiden Flüsse* (des Euphrat und Tigris = Mesopotamien) *und mit Aram Zoba* (wahrsch. zwischen Euphrat und Orontes nordöstl. von Damask) *und Joab zurückkehrte* (וַיָּשָׁב die Infinitivconstr. fortsetzend nach Ges. §. 132 Anm. 2) *und Edom schlug im Salzthale* (der etwa 2 M. breiten Salzsteppe am Südende des todten Meeres) *bei zwölftausend Mann.* Diese hist. Bemerkung stammt ohne Zweifel aus einem Geschichtswerk, welches den Ps. in diesem Zus. mittheilte. Aus den uns erhaltenen Geschichtswerken ist sie nicht entnommen. Denn sowohl 2 S. 8, 13 als 1 Chr. 18, 12 findet sich statt 12000 die Ziffer 18000. In der ersteren Stelle, in welcher עָשָׂה שֵׁם wesentlich s. v. a. römisch *triumphum agere* ist, hat man statt את־ארם nach LXX und unserer Psalmüberschr. את־אֱדֹם zu lesen. Dass der Sieg über die Edomiter hier im Ps. dem Joab, beim Chron. dem Absai (Abisai), 2 S. c. 8 dem David zugeschrieben wird, ist eine Differenz, welche sich dadurch erledigt, dass das Heer Davids unter Joabs Oberbefehl stand und jene Schlacht im Salzthale den Edomitern von Joab mittelbar durch seinen Bruder (vgl. 2 S. 10, 10) geliefert ward.

Die Ueberschr. versetzt uns in den grössten, längsten und glorreichsten der Kriege Davids, in den mit den Ammonitern, welcher für diese im 2. J. mit der Eroberung Rabba's endete (s. Ps. 21), und mit deren aram. Bundesgenossen, unter denen Hadadezer, der Beherrscher des mächtigen Reiches Zoba, im 1. J. bei Chêlam jenseit des Jordans geschlagen, dann, als er im 2. J. sich in den Ländern am Euphrat von neuem befestigen wollte, nebst den ihm zu Hülfe gekommenen Syrern gänzlich unterjocht wurde; so sind die 2 S. c. 8 und c. 10—12 erzählten aram. Kriegsgeschichten zu combiniren. Als nun die Waffen Davids im Norden so siegreiche Fortschritte machten, waren im Süden die Edomiter in das entblösste Land eingefallen, und es wartete hier des siegreichen Heeres ein neuer Krieg, der alle im Norden errungenen Erfolge in Frage stellte. Besonders

auf diesen edomitischen Krieg bez. sich Ps. 60. Mit Unrecht schliesst Hgst. aus der Ueberschr., dass er nach dem Siege im Salzthale und vor der Einnahme Idumäa's gedichtet sei. Die Ueberschr. gibt nur im Allgem. den zeitgesch. Rahmen, in welchen der Ps. gehört. Er ist vor dem Siege im Salzthal gedichtet und zeigt uns, dass die zurückgebliebene Mannschaft der südlichen Stämme von den Edomitern arg mitgenommen worden ist. Wie racheforderndl die Edomiter in dem Nachbar- und Bruderlande gehaust, ist auch aus anderen Anzeichen zu schliessen, wie wir in der Schlussbetrachtung zu Ps. 44 dargethan haben, wo wir auch schon bemerkten, dass Ps. 44 und 60 ein gleichalteriges Hand in Hand gehendes Zwillingspaar sind. Der korah. Ps. mag nach dem david. gedichtet sein und ist absichtlich in Bezug zu diesem gesetzt.

Der Michtam-Charakter des Ps. zeigt sich sowohl darin, dass ein göttliches Orakel darin auseinandergelegt wird, als darin, dass die Klagworte אֱלֹהִים זְנַחְתָּנוּ (vgl. 44, 10) sich stichwortartig wiederholen. Ueber עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת *nach „Lilie das Zeugniss“* (oder *Lilie des Zeugnisses*) s. zu 45, 1.[1] Das beigefügte לְלַמֵּד ist nach לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת 2 S. 1, 18 zu erklären; ich kann keinen anderen Sinn darin finden, als dass das Lied dadurch die Bestimmung erhält, beim Bogenschiessen gesungen zu werden. Dazu eignete sich die Elegie auf Saul und Jonathan durch das Lob, welches darin dem Bogen Jonathans, einer Lieblingswaffe dieses Tapfern, gespendet wird und durch die indirekte Erinnerung an die geschickten philistäischen Bogenschützen, welche in der Schlacht auf Gilboa dem isr. Namen eine Schande bereitet, die so bald wie möglich getilgt werden musste. Auch Ps. 60 ist einer der kriegerischsten von allen, auch er erfleht nach erlittener Schlappe göttliche Siegesgnade und frohlockt in triumphirender Gewissheit derselben — es sind zwei Waffenübungslieder, welche die patriotische Kriegslust der sich übenden jungen Mannschaft zu entflammen und zu heiligen bezweckten, herrliche Beweise für die Allgemeinheit der Herrschaft, welche in bessern Zeiten die Religion Jehova's nach allen Seiten hin auf das isr. Volksleben ausübte.

---

[1]) Lth. übers.: *von einem gülden Rosenspahn.* So heisst eine Rose, die keine wirkliche ist, sondern ein wie eine Rose gestalteter Schmuck und insbes. der Kopfschmuck, welchen patricische Frauen und Jungfrauen (deshalb Spanfrauen und Spanjungfern genannt) trugen (s. Bakius). Solch ein Kleinod macht David nach Lth. zum Sinnbild seines wohlbestellten Regimentes; das gottgesegnete Königthum der Verheissung nennt er „sein bestes Rosenspan“.

Hgst. u. A., die nach masor. Vv. rechnen, theilen den Ps. in 3 Str. von je 4 Vv. Dass die Verwendung von Ps. 60 in Ps. 108 mit V. 7 למען יחלצון anhebt, verleiht dieser Theilung einigen Schein, den das סלה verstärkt. Aber V. 6 und 7 gehören kraft des Zus. unzertrennlich zusammen. Dies zugestanden, zerfällt der Ps. in 3 Str. zu 10, 9, 8 Stichen. Bei dieser regelmässig absteigenden Stichenzahl wird man ihn den strophischen zuzählen dürfen.

Die 1. Str. klagt und bittet und begründet die Bitte durch die Grösse der Noth und Israels Verhältniss zu Gott:

> **3 Elohim, verworfen hast du uns, zersprengt uns,**
> **Hast gezürnt, mögst uns Wiederaufkunft schaffen!**
> **4 Du hast erschüttert das Land, durchrissen es,**
> **Heile seine Brüche, denn es schwanket!!**
> **5 Du hast zu sehn gegeben deinem Volke Hartes,**
> **Hast uns getränkt mit Wein zum Taumeln.**
> **6 Du hast gegeben deinen Fürchtigen ein Panier,**
> **Sich emporzuheben von der Wahrheit wegen,**
> *(Forte)*
> **7 Auf dass gerettet werden deine Geminnten —**
> **O so schaffe Heil mit deiner Rechten und erhör' mich!!!**

Wie פְּרַצְתָּנוּ gemeint ist, wird am deutlichsten aus 2 S. 5, 20 (durchbrechen was bisher eine compakte Masse, zersprengen, versprengen). Die Bitte wird in תְּשׁוֹבֵב לָנוּ erst schüchtern in Form des Wunsches laut, dann wird sie in רְפָה und הוֹשִׁיעָה immer beredter. שׁוֹבֵב לְ bed. hier Wiederherstellung gewähren, dasj. zu Theil werden lassen, was der Verbalbegriff besagt. Zu פְּצַמְתָּהּ vergleicht schon Dunasch das arab. فصم *rumpere*, *scindere*, und Mose ha-Darschan nicht minder richtig das aram. פְּצַם = קָרַע Jer. 22, 14. Es sind starke Ausdrücke für die leidenvolle Ueberrumpelung des h. Landes durch die Edomiter. Die tiefen Wunden, die diese ihm geschlagen, sind zuletzt doch eine Zornheimsuchung Gottes selber — Taumelwein oder, wie יֵין תַּרְעֵלָה (nicht יַיִן) eig. gedacht ist: Wein der eitel Taumel (Ges. §. 116 Anm. und noch besser Nägelsb. §. 66), von Ihm seinem Volke gereicht. Das Bild vom Taumelkelch (Jes. 51, 17. 22) ist aus den Ps. Davids und Asaphs auf die Proph. übergegangen. Bis הִשְׁקִיתָנוּ blicken alle Prätt. klagend auf das Erlittene zurück. Dass aber V. 6. nicht so gemeint sein kann, ist klar; denn mit Ew. zu erklären: „Du hast denen, die dich fürchten, eine Fahne gegeben, nur um sich zu flüchten vor dem Bogen d. h. nicht um zu siegen dadurch, sondern um besiegt zu werden" — das ist unmöglich, weil es wenigstens אַךְ לְהִתְנוֹסֵס heissen müsste, um den Ged. abzuwehren, dass Israel das Banner wirklich für den Zweck

des Ausreissens erhalten habe. Und wie unwahrsch. ist's, dass התנוסס s. v. a. נוס und קֹשֶׁט nach aram. Schreibung und Aussprache s. v. a. קֹשֶׁת sei, da nach Spr. 22, 21 das ins Hebr. aufgenommene aram. קֹשְׁטְ (קֹשֶׁט) die Wahrheit bed. Wie wir V. 6. 7 verstehen, zeigt obige Uebers. und ihre Interpunktion. Der D. erinnert daran, dass Gott seinem Volke zu Schirm und Steuer der Wahrheit das Panier gereicht, damit die Seinigen dem Feinde entrissen werden, der sie mit dem Aeussersten bedroht — er erinnert daran (und zwar in klagendem Tone wegen der Beschimpfung, die Israels Panier erlitten), um die Bitte darauf zu gründen, dass Gott mit seiner Rechten dem Könige Israels Sieg verleihe, jetzt näml. wo dieser sein Heer gegen Edom schickt. Dass להתנוסס den Sinn „sich zu erheben" hat, lässt sich nicht sowohl aus Sach. 9, 16 schliessen, wo מִתְנוֹסְסוֹת geradezu s. v. a. מִתְנוֹצְצוֹת „funkelnd" zu s. scheint, als aus dem Zusammenklang mit נֵס (vgl. zu נִסָּה 4, 7), von dem es wahrsch. unmittelbar (nicht von נָסַס = נָצַץ schimmern, weithin sichtbar s. oder: erheben, wie نَصّ) abzuleiten ist: sich aufzupanieren oder zu bepanieren. Dass מִפְּנֵי nicht blos im jüngeren (z. B. Neh. 5, 15), sondern auch schon im älteren Hebr. *propter* bed. (z. B. Dt. 28, 20), ist unläugbar. Uebrigens ist Ps. 44 (s. daselbst) wie ein Commentar zu diesem מִפְּנֵי קֹשֶׁט, in welchem sich kurz und bündig das Bewusstsein des Volkes der heilsgesch. Offenbarung von seinem Weltberufe ausspricht. Israel fasst seinen Kampf gegen die Heiden und insbes. gegen Edom als Kampf für die Wahrheit. Um so zuversichtlicher erhebt sich am Schlusse der Str. zum dritten Male die wohlberechtigte Bitte. יְמִינְךָ könnte permut. Subjektsbegriff sein (du, deine Rechte), wir fassen es aber lieber als Acc. der nähern Bestimmung. Und wohlbedacht haben wir in der Uebers. dem Keri וַעֲנֵנִי den Vorzug gegeben. Es redet hier nicht Israel, sondern der König Israels, der hier betend sein Volk vertritt.

Die 2. Str. entfaltet einen ihm gewordenen siegverheissenden Gottesspruch:

[8] Elohim hat verheissen in seiner Heiligkeit:
Frohlocken soll ich, austheilen Sichem
Und das Thal Succoth vermessen.
[9] Mein ist Gilead und mein Manasse,
Und Ephraim ist meines Hauptes Helm,
Juda mein Herrscherstab,
[10] Moab mein Waschbecken,
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ueber mich schreie laut, o Philistäa, auf!

Er weiss sich im freien und unentreissbaren Besitz des Landes und den Nachbarvölkern, Moab, Edom, Philistäa, gegenüber als den siegreichen Herrn, dem sie sich beugen müssen. Das grosse Verheissungswort 2 S. 7, 9 f. reicht zwar völlig aus, diese Gewissheit zu begreifen, und viell. ist diese Str. nur malerische Reproduktion desselben, aber möglich ist es auch, dass damals, als Edom das preisgegebene Nachbarreich bedrohte, David vom Hohenpriester mittelst des Urim und Thummim ein Orakel empfing, welches ihn des ungeschmälerten Fortbesitzes des h. Landes und der Oberhoheit über die anwohnenden Völker vergewisserte. Was Gott *in sanctitate sua* redet, ist eine Aussage oder Zusage, für deren Gewissheit und Unverbrüchlichkeit er mit seiner Heiligkeit einsteht, also gleich einem Schwure *per sanctitatem suam* (89, 36. Am. 4, 2). Das Orakel folgt nicht in unmittelbarer Form, denn der Redende ist nicht Gott (Olsh.), für den sich אֶעְלֹזָה nicht schickt (weshalb Ew. dieses dem D. und nur das Uebrige Gotte zutheilt), aber auch nicht das Volk (de W. Hgst.), sondern der König, da ja was folgt sich nicht allein auf die genannten Territorien, sondern auch ihre Bevölkerung bezieht. Vor אעלזה könnte כִּי stehen, ohne כי ähnelt die Ausdrucksweise mehr dem lat. *acc. c. inf.: me exultaturum esse* (vgl. 49, 12). Den Anfang machen Sichem und Succoth-Thal im Herzen des diesseitigen Landes, denn auch סֻכּוֹת lag auf der Westseite des Jordans, es ist das südlich von Beisân (also, wie Hier. sagt, *in parte Scythopoleos* und auch *trans Jordanem*, aber von linksjordanischem Standpunkt) gelegene ساكوت; Succoth-Thal ist wohl der anliegende Landstrich des Ghor[1]. Dass David diese beiden vertheilen und vermessen darf, ist nur anschaulicher Ausdruck des ihm nach wie vor zustehenden freien Schaltens und Waltens darüber. Gilead neben Manasse befasst die Stämme Ruben und Gad. Die stolzesten Namen führen billig Ephraim und Juda, die zwei Hauptstämme; jener, der zahlreichste und mächtigste, ist Davids Helm (Schutzwehr des Hauptes) und Juda sein Commandostab (מְחֹקֵק das Befehlgebende = Befehlstab wie Gen. 49, 10. Num. 21, 18), denn Juda ist kraft uralter Verheissung der Königsstamm des zur Weltherrschaft berufenen Volkes. Diese Bez. Juda's als Königs- und Feldherrnstabes zeigt, dass der König redet, nicht das Volk. Ihm, dem Könige, der die Verheissung hat, sind

---

[1]) s. Robinson, Neuere bibl. Forschungen 1857 S. 407 ff. Ich neige mich immer mehr der Ansicht zu, dass das A. T. überall nur Ein Succoth kennt, näml. jenes auf einer Anhöhe oberhalb des *Wadi el-Mâlih* unweit des Jordans gelegene *Sâcûth*.

und bleiben Moab, Edom und Philistäa unterworfen. Moab das prahlerische dient ihm als Waschbecken[1], Edom das tückische als Schuhträger und Philistäa das kriegerische muss über ihn, den unwiderstehlichen, laut aufschrein. סִיר רַחַץ ist das Waschbecken im Untersch. vom Kochtopf, der auch סִיר heisst. הִשְׁלִיךְ נַעַל עַל (vgl. אֶל 1 K. 19, 19) bed. jemandem den Schuh zuwerfen, dass er ihn wegstelle und reinige (Hgst.) oder besser: dass er ihn halte und trage. Möglich auch, dass Werfen des Schuhes auf ein Landgebiet Zeichen der Besitzergreifung ist, aber, soweit wir altisr. Sitte kennen, ist Ausziehn des Schuhes (חֲלִיצָה) vielmehr Zeichen der Rechtsentsagung. Die letzte Zeile mit Hitz. Hgst. zu übers.: „über mich juble, Philistäa“ d. i. jauchze mir, obwohl gezwungen, als Könige zu, trage ich wegen des עָלַי, statt dessen לִי zu erwarten wäre, Bedenken; das V. רוּעַ hat ja die allgem. Bed. in lautes Geschrei ausbrechen, und wie das *Hi.* (z. B. Jes. 15, 4), kann doch auch das *Hithpal.* von Zetergeschrei gebraucht werden, wie es hier mit Ew. zu verstehen ist.

Die 3. Str. kehrt zur Bitte zurück, aber die Bitte athmet nun selbstbewusstvollen Kampfesmuth:

[11] Wer geleitet mich zur vesten Stadt,
Wer bringt mich nach Edom hin?!
[12] Hast nicht du, Elohim, du uns verworfen,
Und ziehst nicht aus, Elohim, in unsern Heerschaarn? —
[13] Gewähr' uns Rettung von dem Dränger,
Nichts ists ja mit Menschen-Hülfe.
[14] In Elohim gewinnen wir den Sieg
Und Er wird niedertreten unsere Dränger.

Die feste Stadt ist nicht Rabbat Ammon, sondern, wie aus dem Parallelgliede und 2 K. 14, 7 hervorgeht, die idumäische Hauptstadt סֶלַע oder Petra (s. Knobel zu Gen. 36, 42); die Benennung עִיר מָצוֹר (vgl. 31, 22., wo wir Ziklag verstanden) bez. sie nicht gerade als Felsenstadt, sondern überh. als Festung. Der Wunsch: wer geleitet mich = o dass man mich geleitete (Ges. §. 136, 1) ist Ausdruck siegesfreudiger Kampfbegier; über מִי נָחַנִי *quis perduxerit me* s. zu 11, 3. Man hat nun nicht weiter zu übers.: Nicht du, Elohim, der du.., sondern das fragende הֲלֹא ist die Basis, auf der sich das

---

[1]) Ew. erinnert hier an den *tascht-dâr* Tassen- d. i. Waschbeckenträger, den pers. Namen (s. darüber Spiegel, Avesta 2, LXIX) eines hohen Dieners, der dem Könige im Felde und auf Reisen das Waschbecken trug und reichte, aber David sagt ja nicht, dass ihm Moab mit dem Waschbecken aufwarte, sondern dass es selbst ihm als Waschbecken diene.

bittende הָבָה erhebt. Den König Israels drängts in den Kampf, er weiss aber, dass der Sieg von oben kommt, von dem Gotte, der ihn bisher seinem Volke zürnend versagt hat, indem er Edom die Macht gegeben, den Landsturm Israels zu durchbrechen (s. 44, 10). עֶזְרָת (nicht עֶזְרַת = עֶזְרָה) ist das verkürzte עֶזְרָתָה 44, 27., s. andere Ansichten über diese Form zu 16, 6. Wie nichtig menschliche Hülfleistung ist, hat sich erst jüngst an den Königen Zoba's und Ammons gezeigt, welche trotz ihrer Bundesgenossen erlegen sind. Israel erfleht seine Siegesmacht von oben und erlangt sie auch von da, wie V. 14 muthbegeistert ausspricht. עָשָׂה חַיִל Tapferkeit (Bravour) ausführen ist s. v. a. obsiegen, wie 118, 16. Israel siegt in Gott, und Gott, der in Israel ist, wird durch Israel Edom verdientermassen zertreten.

PSALM LXI.

Die dav. מכתמים sind nun zu Ende und es folgt ein kleines dav. Lied עַל־נְגִינַת. Heisst das „mit Saitenspielbegleitung"? Keinesfalls, denn dafür sagen die Ueberschr. בִּנְגִינוֹת (4, 1 vgl. Jes. 30, 29. 32). Aber „auf Saitenspiel d. i. Saiteninstrumenten" kann die Formel bed. Und das ist wahrscheinlicher, als dass נְגִינַת Anfang eines Musterliedes ist. Die Endung *ath* ist nicht nothwendig Constructivus. Es ist eine im Hebr. seltnere Femininendung, im Phöniz. die herrschende (Ges. §. 80 Anm. 2[a]). Auch im Arab. spricht man mit dem Art. *el-hiǵratu* und ohne Art. *hiǵrat* für *hiǵrah* (*hiǵratun*).

Durch לדוד der Ueberschr. sehen sich Ausll. wie Köster Ew. Hitz. Olsh. auch hier verpflichtet, bis in das babyl. Exil und die ptolemäisch-seleuc. Zeiten hinein ein Unterkommen für diesen Ps. zu suchen. Böttcher *de inf.* p. 204 erkennt die Nichtigkeit dieser Hypothesen und erklärt für den König, von dem der Ps. redet, Cyrus, was nur eine andere Seifenblase ist. Wir bleiben bei jenem stolz ignorirten לדוד und haben dafür ein viel schlichteres Verständniss des Ps. zum Lohne, ohne mit Ew. durch einen zwischen V. 5 und 6 ausgefallenen Vers nachhelfen zu müssen. Es ist ein Ps. der absalom. Zeit, in Mahanaim oder anderwärts in Gilead gedichtet, als das königliche Heer die Rebellen im Walde Ephraim geschlagen hatte. Er besteht aus zwei achtzeiligen Theilen.

Noch immer ist David ausserhalb des h. Landes, aber die schwarze Gegenwart ist schon durchbrochen und verstattet lichtere Aussicht:

[2] O höre, Elohim, mein Klaggeschrei,
O vernimm doch mein Gebet!
[3] Von der Erde Ende ruf' ich zu dir in meines Herzens Schmachten,
Auf einen Fels, für mich zu hoch, wirst Du mich leiten.
[4] Denn du bist Zuflucht mir geworden,
Ein starker Thurm, vorm Feind mich bergend.
[5] Ich soll wohnen in deinem Zelt äonenlang,
Geborgen sein in deiner Flügel Schirmung.
(Forte)

Aus dem Lande des Herrn im engern Sinne[1] in das Land jenseit des Jordans hinausgeschleudert war David, wie Hgst. vollkommen richtig bemerkt, nicht anders zu Muthe, als wäre er, fern von dem Angesichte Gottes, an den äussersten Winkel der Erde verbannt. Es ist die Empfindung der Heimathlosigkeit und der Abgeschiedenheit von der Stätte Gottes, wodurch die geographisch so unbedeutende Entfernung (ähnlich wie später den babyl. Exulanten) zu einer unermesslich grossen wird. Denn noch immer bedarf er hülfreichen göttlichen Einschreitens, noch immer besteht die Verhüllung עֲטֹף d. i. das Schmachten seines wie umflorten Herzens, noch immer liegt ein Fels von Schwierigkeiten vor ihm, der seiner natürlichen Kraft, seinem menschlichen Vermögen zu hoch, also unerklimmbar ist[2]. Aber er ist getrost: Gott wird ihn sicheren Schrittes dahinauf geleiten, dass er, allen Gefahren entrückt, Felsengrund unter seinen Füssen hat. Er ist getrost, denn Gott hat sich ihm schon als Zufluchtsort bewährt, als starker, jedem Angriff trotzender Thurm, der ihn, den Verfolgten, umschlossen, so dass der Feind ihm nichts anhaben kann (vgl. Spr. 18, 10). Was er wünscht ist auch Gottes Wille: er soll wohnen (s. über diesen Gebrauch des Cohortativs: ich soll, wie z. B. Jes. 38, 10. Jer. 4, 21., Ew. §. 228[a]) in Gottes Zelte Aeonen hindurch (עוֹלָמִים nur noch 145, 13 in einem

---

[1]) Wie das Ostjordanland von dem Namen ארץ כנען in strenger Fassung ausgeschlossen ist Num. 32, 29 f., so galt es in jüdischer Anschauung (s. Jos. Schwarz, Ueber S. Rapoports ערך מלין 1853., Lpz. bei Fritzsche, S. 16—19), obgleich von den 2½ Stämmen bewohnt, von jeher doch gewissermaassen als Ausland (חוצה לארץ), so dass nicht allein von Mose gesagt wird, dass er im Ausland gestorben, sondern auch von Saul, dass er im Ausland begraben sei *Bamidbar Rabba c.* 8 und a. a. O. Der (nach *Sota* 13[b] rubenitisch-gaditische) Nebo und das (gaditische oder manassitische?) Jabes Gilead liegen also חוצה לארץ, obwohl andererseits עבר הירדן auch als Theil von ארץ ישראל betrachtet werden kann, nicht aber als völlig gleichgestellter.

[2]) s. über Davids durch die Schlacht bei יער אפרים noch keineswegs völlig entschiedene Wiederherstellung Eisenlohr, Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige 1, 291.

לדוד überschr. Ps.), soll oder wird trauen d. i. Zuflucht haben in der Obhut der Flügel Gottes; סֵתֶר כְּנָפֶי ה׳ ist eben סֵתֶר אָהֳלוֹ 27, 5 vgl. 23, 6 (gleichfalls aus der absal. Zeit) und zu 15, 1. In der Zeit, wo das Zelt noch wanderte, ist solche Rede vom Wohnen und Weilen in Gottes Zelte oder Hause (was dasselbe) noch nicht vernehmbar; erst David hat, indem er der h. Lade eine feste Wohnstätte bereitete, zugleich diesen Ausdruck der Liebesgemeinschaft mit dem Gott der Offenbarung geschaffen. In Ps. der saulischen Zeit wird man nichts dem Aehnliches finden, denn 52, 7., wo dem Doëg das Gegentheil ewigen Wohnens gewünscht wird, ist nicht das h. Zelt gemeint. Besonders deshalb habe ich meine frühere Ansicht, dieser Ps. 61 gehöre der späteren Zeit der saul. Verfolgung an und zwar der Zeit des zweiten philistäischen Aufenthalts, wieder aufgegeben. Auch der 2. Theil des Liedes ist dagegen, denn David redet da nicht wie einer, der dem königlichen Berufe näher gerückt ist (vgl. 40, 8), sondern wie einer, der einen neuen Abschnitt desselben antritt.

Der 2. Theil beginnt mit Begründung des V. 5 ausgesprochenen göttlichen Gnadenwillens:

[6] Denn du, Elohim, du hast gehört auf meine Gelübde,
Hast hergegeben das Erbe der Verehrer deines Namens.
[7] Tage zu des Königes Tagen wirst du hinzuthun,
Seine Jahre gleich machen mehren Generationen.
[8] Bleiben wird er ewig angesichts Elohims —
Gnad' und Wahrheit bestell dass die ihn schützen.
[9] Solchenfalls will ich deinem Namen harfnen ewig,
Auf dass ich bezahle meine Gelübde Tag für Tag.

David glaubt erleben zu sollen was er V. 5 ausspricht, denn Gott hat ihm bereits thatsächlich gezeigt, dass es weder schon mit seinem Leben noch mit seinem Königthum aus sein soll, er hat die mit Gelübden verbundenen, aus der gottergebenen demüthigen Stimmung, die sich 2 S. 15, 25 f. ausspricht, hervorgegangenen Gebete seines Erkorenen erhört und das von den Empörern als Räubern bedrohte Erbland, auf welches niemand anders, als die Jehova's Namen Fürchtenden, Anspruch hat, diesen ausgehändigt d. i. zurückgestellt. Dass die Empfangenden eben die יִרְאֵי שְׁם ה׳ sind, versteht sich von selber; das Genitivverhältniss bez. die יְרֻשָּׁה als ihnen zuständige im Gegens. zu denen, die sie usurpirt hatten. Oder bed. יְרֻשָּׁה hier viell. dasselbe was אֲרֶשֶׁת 21, 3 und hängt viell. auch מוֹרָשֵׁי לְבָבִי Iob 17, 11 mit יָרַשׁ = وَرِشَ in diesem Sinne zus.? Der Ged.: „Du hast gewährt das Anliegen derer die deinen Namen

fürchten“ fügt sich um vieles leichter in den Zus. Aber da נָתַן יְרֻשָּׁה לְ jemandem etwas zum Erbe, zum Eigenthum geben (z. B. Dt. 2, 19) übliche RA ist, so ist darauf zu verzichten. Aus jener schon erlebten Erhörung spriessen nun V. 7. 8ª Hoffnungen. Das Leben des D. in seinem Königsberufe wird noch länger dauern und, durch die gegenwärtigen Kämpfe unerschüttert, in eine neue Periode eintreten. Seine Jahre werden sein כְּמוֹ־דֹר וָדֹר wie ein Geschlechtalter und noch ein Geschlechtalter, also gleich zweien oder mehreren. Damit ist das Alter, das David als König erreichen soll, nicht prosaisch genau gemessen, es ist nur gemeint, dass zu dem abgelaufenen דּוֹר ein neues hinzutreten soll, so dass die gegenwärtige Empörung Davids Leben nicht geendet, sondern nur halbirt hat. Ob יֵשֵׁב V. 8 „thronen“ oder „sitzen = bleiben“ bed., ist wie auch in a. St. z. B. 9, 8 schwer zu sagen; viell. sagt man am richtigsten, dass es, wo von einem Könige die Rede ist, „thronen bleiben“ bed., denn bei ihm fällt Sesshaftigkeit und fortwährendes Thronen zus. In 8ᵇ wird die Hoffnung zur Bitte. מַן ist *imper. apoc.* für מַנֵּה (n. d. F. צַו, נֵס, הַס); Gnade und Wahrheit — bittet der D. — möge Gott dem Könige zu schützenden Engeln bestellen (40, 12). Der König, für den der D. bittet, ist er selbst und der Uebergang in die 1. *pers.* V. 9 also naturgemäss. Der Deutlichkeit halber habe ich כֵּן unpoetisch „solchenfalls“ übers.; es ist gemeint: wenn diese Hoffnungen, diese Wünsche sich erfüllen. לְשַׁלְּמִי ist Inf. des Zweckes. Lob singend und spielend will er sein ganzes Leben zu einer fortgehenden Gelübdezahlung machen.

Auch in diesem Ps. fehlt der Hoffnung auf Fortbestand des Königthums Davids nicht das messianisch Ueberschwengliche. Der Targ. übers. מֶלֶךְ geradezu durch מַלְכָּא מְשִׁיחָא. Als anstatt Davids des Psalmisten die psalmensingende Gemeinde sich zum Ich des Ps. machte, richtete sich bei Stellen, wie V. 7 f., so inadäquat auch der Ausdruck sein mochte, ihre Andacht auf den anderen David, und sie musste das, als mit Erlöschung des Königthums fürbittende Beziehung solcher Stellen auf den damaligen König unmöglich geworden war.

PSALM LXII.

Dass dieser Ps. hier angefügt ist, erklärt sich, wenn man 62, 8ᵇ mit 61, 4ᵇ, 62, 9ᶜ mit 61, 4ª und 62, 13ᵇ mit 61, 9ᵇ (שַׁלֵּם) vergleicht. Wir haben über diesen Ps. als eine Frucht der absal. Ver-

folgungszeit, auch über das überschriftliche עַל־יְדוּתוּן schon im Eingang zu Ps. 39, der mit ihm ein Zwillingspaar ausmacht, umständlich gesprochen. Das Glaubenswörtlein אַךְ kommt dort viermal, hier sogar sechsmal vor. Der stroph. Bau ähnelt sich darin, dass auch hier grössere Str. von tristichischen durchflochten sind. Wenigstens lässt sich ohne alle Gewaltsamkeit auch hier dermassen absetzen.

Unüberwindliche Schwierigkeit bereitet dem Uebers. hier jenes sechsmalige אַךְ. Diese Partikel bed. „nur, fürwahr" und „dennoch". Diese drei Bedd., die sich uns sprachlich sondern, liegen oder gehen doch für das hebr. Sprachbewusstsein ineinander. Wir würden aber, wenn wir bald so, bald so übersetzten, den eigenth. Charakterzug verwischen, den dieses אַךְ dem Ps. gibt und müssen uns also mit dem an allen Stellen zusammen verhältnissmässig passendsten „nur" begnügen.

[2] Nur an Elohim stille Hingabe ist meine Seele,
Von ihm kommt mein Heil.
[3] Nur Er ist mein Fels und mein Heil,
Meine Veste, ich werde nicht gross wanken.
[4] Wie lange wollt ihr losstürmen auf einen Einzelnen,
Einschmeissen ihr alle wie gesenkte Wand, umgestossne Mauer?! —

[5] Nur von seiner Hoheit wolln sie hinab ihn stossen,
Haben Lügen lieb, segnen jeder mit dem Munde
Und in ihrem Innern verfluchen sie.
(Forte)

Obschon anscheinend rettungslos verloren, verzagt der Psalmist doch nicht, sondern setzt dem ungestümen Andringen seiner vielen Feinde Eines entgegen, näml. stille Ergebung, aber nicht fatalistische Resignation, sondern stille Ergebung an den Gott, dessen Hand (s. 2 S. 12, 7—13) in dem was ihm jetzt widerfährt deutlich zu erkennen und zu fühlen ist. Das N. דּוּמִיָּה, welches 22, 3. 39, 3 substantivisch gebraucht ist (zu דּוּמָה Stille 94, 17. 115, 17 ungef. so sich verhaltend, wie עֲלִילִיָּה Jer. 32, 19 zu עֲלִילָה), hat hier und 65, 2., wie es scheint, seinen nächsten adjekt. Sinn (n. d. F. נְכְרִיָּה), obwohl es sich a. u. St. auch substantivisch erklären lässt: seine Seele ist ganz und gar stille Einergebung in Gottes Willen, stille Anheimgabe an Gottes Führung, wie er 109, 4 sagt, dass er ganz und gar Gebet sei. Die Wiederholung des יְשׁוּעָתִי will sagen, dass sein Heil nicht nur von Gott herkommt, sondern dass dieser selbst sein Heil ist, so dass er, indem er Gott seinen Gott nennt, auch schon das

Heil besitzt und vermöge dessen unerschütterlich feststeht. Zu רַבָּה vgl. schon Kimchi richtig 37, 24. Er wird nicht gross, viel, sehr, sonderlich wanken d. h. nicht so dass es zum Fallen und Liegenbleiben käme; רַבָּה Adv. wie wohl auch Iob 31, 34 und sonst רַבַּת. Schwierig ist das ἅπ. λεγ. תְּהוֹתְתוּ. Menahem b. Serûk vgl. אתה Jer. 12, 9. Dt. 33, 21., Saadia, Raschi u. A. הַוּוֹת; jener gewinnt so die Bed. zusammenrotten, dieser die Bed. Verderben bereiten, Verderben bringend einstürmen; beides aber sind nur in der damaligen Kindheit der hebr. Grammatik mögliche Ansichten, die sich über alle Sprachgesetze hinwegsetzen. Abulwalid, welchem Parchon, Kimchi und die Meisten folgen, vgl. das arab. هَتَّ الرَّجُلُ der Mann schwätzt, schwadronirt, schmält, wonach (da uns übrigens die Sprachvergleichung hier im Stiche lässt), zu erklären ist: wie lange werdet ihr losschelten, lästernd losgehen auf.. (*Po.* von הָתַת in jenem arab. Sinne [1]). In 4ᵇ fragt sichs, ob die tiberiensische LA תְּרָצְּחוּ oder die babylonische תְּרַצְּחוּ vorzuziehen ist. Gewiss letztere, denn jene (zu übers.: „möchtet ihr" oder „ihr werdet hingemordet, zertrümmert werden") ergibt einen hier verfrühten und zu den folg. Bildern unpassenden Ged. Ohne Zweifel steht תרצחו noch unter dem Regimen des עַד־אָנָה, ist also piëlisch zu lesen und, wie die folg. Bilder zeigen, nach 42, 11 (s. dort) in seiner Grundbed. *confringere* (verw. רָצַץ, פָּרַץ) zu nehmen [2]. Um den Sinn Davids zu verstehen, dessen Un-

---

[1]) Das arab. هَتَّ, verdoppelt هَتْهَتَ, bed. in Bez. auf die Rede im Allgem. geläufig, glatt und schnell hinter einander wegsprechen — nach den Originalwörterbüchern nur mit dem Untersch., dass *hatta* einen geringeren Grad von Schnelligkeit als *hathata* bez. Jenes wird mit dem Acc. der Rede construirt *hatta-'l-kelâma*, dieses mit فِي: *hathata fi-l-kelâmi*. So nach dem Kamus. Fl.

[2]) Der LA Ben-Aschers תְּרָצְּחוּ folgen AE, Kimchi u. A., diese Form (was nicht anders möglich) als *Pu.* fassend; die LA Ben-Naphtali's תְּרַצְּחוּ wird schon *b. Sanhedrin* 119ᵃ vorausgesetzt. Daneben findet sich auch die LA תְּרָצְחוּ (ohne Dag.), welche sich nicht als aufgelöstes *Pi.* fassen lässt (Ges. Lehrgeb. S. 251), da das *Metheg* fehlt (welches Ew. §. 64ᶜ und Luzzatto, *Gramm.* §. 417, beifügen), sondern *terofschu* zu lesen und nach der (freilich incorrekten Schreibung) *meloschni* 101, 5 (s. zu 109, 10) als *Po.* zu fassen ist, was auch Ew. nach dem im Lehrb. S. 464 Gesagten zulässig finden muss und auch Hitz. zu 101, 5 annimmt, nur dass er in allen diesen Fällen *Metheg* setzt und ein an die Stelle des *Poël* getretenes *Paël* (gleichsam eine erst auf dem Wege der Herausbildung aus *Piël* begriffenes *Poël*) findet. Anders jedoch S. D. Luzzatto in seinen *Prolegomeni* und seiner *Grammatica*. Er erklärt das Kamez der LA Ben-Aschers daraus, dass nach alter (und zwar nach Juda b. Koreisch bei Abenezra *Sepher Zachoth* 2ᵃ tiberiensischer) Aussprache Schwâ die Färbung des auf den Guttural folgenden *u* annehmen musste, so dass

muth hier, wie gewöhnlich, sich in der Gedrängtheit, Dunkelheit, Sonderlichkeit des Ausdrucks reflektirt, hat man zu beachten: 1) dass אִישׁ und כֻּלְּכֶם (ein Einzelner — ihr Alle) in Gegens. stehen; 2) dass das Obj. zu תְּרָצְּחוּ, statt dass gesagt wäre: mich gleich geneigter Wand, in dem כְּקִיר וגו' *sicut parietem = similem parieti* enthalten ist. Dadurch wird aber die überlieferte LA גָּדֵר הַדְּחוּיָה (mit Art. des Adj., was syntaktisch nicht unzulässig und zuweilen logisch geboten, s. Ges. §. 111, 2[a]) um so unwahrscheinlicher und, da גָּדֵר der Form und sonstigem Gebrauch nach *masc.* ist, so wird mit Olsh. גְּדֵרָה דְּחוּיָה zu lesen sein. David ist in ihren Augen bereits unrettbar verloren, ihr Spiel gewonnen; er erscheint ihnen wie eine geneigte, überhangende und also einzustürzen drohende Wand[1], ja wie ein Gemäuer, das den Stoss zum Einsturz bereits erhalten und also unfehlbar einstürzen wird, und doch fahren sie über ihn, den Einzelnen, ohne Aufhören mit Lästerreden her und setzen allzusammen wider den Einen ihr Zertrümmerungswerk fort. Deshalb fragt er mit etwas sarkastisch gefärbtem Unwillen, wie lange diese nie befriedigte Selbstbefriedigung ihrer Schmäh- und Mordsucht währen solle. Ihr Vorhaben und Streben ist klar. Es ist nur darauf gerichtet, ihn von seiner hohen Stellung, also vom Throne zu stossen. Dazu ist ihnen kein Mittel zu schlecht, auch nicht die Heuchlermaske[2]. Die Enallage בְּפִיו statt בְּפִיהֶם darf nicht befremden, da sich die alttest. Sprache in ihrer affektvollen Hast auch sonst dergleichen bis ins Extremste gestattet (vgl. z. B. die Scala 12, 8. 5, 10. 49, 20). Man erkläre *suo quisque ore*, wie לוֹ *sibi quisque* Jes. 2, 20., מִמֶּנּוּ *ab eorum unoquoque* Jes. 5, 23 (s. Hupf. zu 5, 10).

In der 2. Gruppe, deren Anfang dem Anfang der 1. parallel läuft, ermuntert sich David weiter zu festem Gottvertrauen und ermahnt dazu auch seine Leute:

> [6] **Nur an Elohim gib still dich hin, meine Seele,**
> **Denn von ihm kommt meine Hoffnung.**
> [7] **Nur Er ist mein Fels und mein Heil,**
> **Meine Veste, ich werde nicht wanken.**

---

demzufolge *terofschu* s. v. a. *terafs°chu* und nicht *Pu.* oder *Po.*, sondern *Pi.* wäre. Das Gesetz der Aussprache ist dasselbe wie in Σολομών, Γόμοῤῥα (vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta §. 22 s.); die arab. Lautlehre kennt es unter dem Namen اتباع (Gleichlaut wegen Aufeinanderfolge).

[1]) Der Ausdruck ist auch im ausserbibl. Hebr. üblich: nahe vor קיר נטוי vorbeizugehen ist nach *b. Berachoth* 55[a] eine sträfliche Gottversuchung.

[2]) Ambrosius kehrt diesen ganzen Ps., nachdem er ihn christologisch gedeutet, gegen Maximus den Tyrannen, den Mörder des Kaisers Gratian.

[8] Ob Elohim liegt mein Heil und meine Ehre;
Mein Schutzfels, meine Zuflucht ist bei Elohim.

[9] Vertraut ihm zu jeder Zeit, Leute!
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Elohim ist Zuflucht uns!
(Forte)

In V. 7 bed. אַךְ *nihil nisi*, hier V. 6 *nihilo minus*. Der D. sagt ähnlich von seiner Seele, wie er V. 2 zu ihr gesagt, indem er sich seine eigne Seele gegenständlich macht und sich über sie erhebt, worin eben das Geheimniss der Persönlichkeit besteht; er ermahnt sie hier zu jener Stille, die er V. 2 schon als ihr eigen bekannt hat, weil alles geistliche Wesen als lebendiges nur mittelst steten Werdens, fortwährender selbstbewusster Erneuerung sich selbst gleich bleibt. Die „Hoffnung" 6^b ist ihrem Inhalte nach gemeint, welcher eben das Heil 2^b ist; das was der Gottergebne hofft kommt von Gott, es kann ihm also nicht entgehen, denn Gott der Allgewaltige und Gnadenreiche ist dafür Bürge. David verzichtet auf Selbsthülfe, auf Selbsträchung seiner Ehre — sein Heil und seine Ehre sind עַל־אֱלֹהִים (s. zu 7, 11); der Fels seiner Stärke d. i. seines starken Schutzes, seine Zuflucht ist בֵּאלֹהִים, sie ist da wo Elohim ist, Elohim ist sie in Person. Mit עָם V. 9 redet der König die ihm Treugebliebenen an, deren Kleinglauben er auch sonst in Ps. dieser Zeit zu strafen und zu stützen hat. Auf das ganze grösstentheils in den Abfall hineingezogene Volk passt die Anrede nicht. Auch würde es dann עַמִּי heissen. עָם bed. öfter die Leute im Gefolge eines Fürsten Richt. 3, 18 oder im Dienste irgend eines Höhern 1 K. 19, 21 oder in irgendwelchem Verbande 2 K. 4, 42 f. David nennt so die zu ihm halten, und dass er nicht עַמִּי sagen kann, zeigt eben, dass das Gesammtvolk ihm abwendig geworden. Aber was von Volk ihm geblieben soll deshalb nicht verzagen, sondern sie sollen was ihr Herz beschwert vor Gott ausschütten, der sie und ihren König zu schirmen wissen wird.

Wie alle Menschen mit allem Irdischen worauf sie sich verlassen vergänglich sind, so trägt auch das rein irdische Gebilde des neuen Königthums den Keim des Untergangs in sich und Gott wird zwischen dem Entthronten und den Thronräubern in Gemässheit ihres Verhaltens zu Ihm richterlich entscheiden. Das ist der innere Zus. der 3. Gr. mit den beiden vorigen.

[10] Nur ein Hauch sind Menschenkinder, Lug Herrensöhne;
Auf der Wage schnellen sie empor, sie sind hauchartig zusammt.

[11] **Vertraut nicht auf Erpresstes und auf Geraubtes seid nicht eitel,**
Vermögens Zuwachs würdigt nicht der Beachtung!
[12] **Eines hat Elohim gesprochen,**
Zweies, so ich vernommen:
Dass die Gewalt Elohims ist
[13] **Und dein, o HErr, die Gnade —**
Denn du vergiltst Jeglichem je nach seinem Wirken.

Ueber die stichische Theilung lässt sich hier rechten, indess ist es ebenso unwahrsch., dass V. 10. 11 in acht Zeilen abzusetzen seien, als es sachgemäss ist, dass von V. 12 an so kurze Zeilen eintreten, denn da ist jede einzelne so sinnschwer, dass sie für sich bestehen kann und, damit ihr Nachdruck und Eindruck nicht geschwächt werde, sogar für sich bleiben muss. Durch diese Str. tritt unser Ps. zu Ps. 39 in das engste Wechselverhältniss. Ueber בְּנֵי־אָדָם und בְּנֵי־אִישׁ s. zu 49, 3. 4, 3., wo die vornehmen Parteigänger Absaloms בני־איש angeredet werden. In 10ᵇ interpungirt die Accentuation richtig. Die Erkl. *si ascendant = imponantur in bilancem* ist der zwecklos invertirten Wortstellung halber aufzugeben. Am besten Hgst.: sie sind, auf die Wage gelegt, לַעֲלוֹת zum Emporsteigen, sie müssen emporsteigen, so leicht sind sie. Es ist der von mir zu Hab. 1, 17 ausführlich besprochene *inf. constr.* mit לְ, welcher dem Hebr. zum Ausdruck des periphrast. Fut. dient, z. B. 25, 14 *iis patefacturus est* (s. dort) und hier *in bilance ascensuri sunt h. e. certo sursum tollentur.* Will nun das folgende Satzglied sagen, dass sie zu Nichtigkeit gehören (מִן *partit.*) oder dass sie weniger als Nichts sind (מִן *compar.*)? In letzterer Weise erklären Umbreit, Stier u. A. auch Jes. 40, 17., aber Parallelen wie Jes. 41, 24. sind dieser Auffassung nicht günstig, und solche wie Jes. 44, 11. widerlegen sie. So ist auch hier nicht der Sinn, dass die Menschen noch unter dem Nichtigen stehen, sondern dass sie in den Bereich des Nichtigen gehören und das alle zusammen, so dass sie auf der Wage, gleichviel ob einzeln oder massenhaft gewogen, immer zu leicht befunden werden. Die Warnung V. 11 ergeht nicht an die Absalomiten, sondern, indem auf diese als Warnungsexempel hingedeutet wird, an diejenigen, welche angesichts des Glücksstandes und Wonnelebens auf jener Seite etwa Neid und Begehrlichkeit anwandeln möchte. Mit בָּטַח בְּ wechselt הָבַל בְּ eitele selbsbetrügerische Hoffnung auf etwas setzen. Wie sie ihr Herz nicht an eignen ungerechten Mammon hängen sollen, so sollen sie auch, wenn Andern Vermögen sprosst, Reichthum zuwächst, ihr Herz nicht darauf richten, als ob das etwas Grosses und Beglückendes wäre, das sonderliche Beachtung ver-

diente und Respekt einflösste. Zwei grosse Wahrheiten sind dem D. göttlich besiegelt. Man übers. nicht: einmal hat Gott geredet, nun zum zweiten Mal hab ich vernommen (nach Iob 40, 5), was wenigstens זוּ שְׁתַּיִם heissen müsste, sondern (wie Hgst., der auch hier wie 10ᵇ mit Recht J. H. Michaelis folgt): Eines hat Gott geredet, Zweies (ists), das ich vernommen. Die zwei Worte folgen. Der Sinn ist nicht, dass er sie mittelst ausserord. Offenbarung vernommen, sondern nur, dass Gott sie ausgesprochen und ihm innerlich zu vernehmen gegeben, ihm lebendig eingeprägt hat. Er hat sie aber ausgesprochen, seit er überhaupt den Menschen und insbes. seinem Volke sich offenbart hat. Es sind die zwei grossen Wahrheiten: 1) dass Gott die Gewalt über alles Irdische hat, dass also nichts ohne ihn geschieht und dass was wider ihn ist eher oder später seiner Allgewalt erliegen muss; 2) dass ebendieses Gottes, des allwaltenden (אֲדֹנָי), auch die Gnade ist, deren Energie sich eben nach seiner Allgewalt bemisst und die denjenigen, dem sie zugewendet ist, nicht erliegen lässt. Mit כִּי bestätigt der D. diese zwei Offenbarungssätze aus Gottes geschichtlich vorliegendem Walten. Er vergilt dem Einzelnen gemäss seinem Thun κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, wie Paulus Röm. 2, 6 nicht minder bekennt, als David, und sogar (s. LXX) in dav. Worten. Es wird dem Menschen je nach seinem Verhalten vergolten, welches der Ausfluss seines Verhältnisses zu Gott ist. Wer sich wider Gottes Willen und Ordnung erhebt, der bekommt Gottes עֹז als unwiderstehliche niederschmetternde Strafmacht zu fühlen, und wer seinen Willen heilsbegierig in Gottes Willen ergab, der empfängt aus Gottes חֶסֶד als aus überschwenglicher Fülle den verheissenen Lohn der Treue: seine Ergebung wird Erlebung und sein Harren Gewährung.

PSALM LXIII.

Nachdem an Ps. 61 zunächst der mehrfach ähnliche Ps. 62 angeschlossen ist, folgt nun der jenem noch auffälliger verwandte Ps. 63; in beiden spricht David seine Sehnsucht nach dem Heiligthum aus, in beiden redet er von sich als König (s. *Symbol.* p. 56). Alle drei Ps. gehören der absal. Zeit an, denn die Ueberschr. *Psalm, von David, als er sich befand in der Wüste Juda* führt nur scheinbar in die saulische. Schon Mendelssohn hat richtig bemerkt, dass in Ps. letzterer Zeit David sich nicht füglich המלך nennen kann und

dass er auch in der absal. Zeit auf seiner Flucht vor Ueberschreitung des Jordans ein oder zwei Tage בערבות המדבר in den Steppen der Wüste Juda verweilte 2 S. 15, 23. 28. 17, 16. Thol. erinnert an die von Robinson beschriebene einförmig traurige Einöde dieser dem todten Meere entlang auf der Westseite sich hinziehenden Wüste. Und nicht mit Unrecht hat Hgst. für עָיֵף des Ps. auf 2 S. 16, 2 הַיָּעֵף בַּמִּדְבָּר und 16, 14 עֲיֵפִים hingewiesen. Die Ueberschr., so gefasst, lichtet den ganzen Ps., dessen david. Abfassung zu läugnen der unwissenschaftlichste überlieferungsfeindliche Vandalismus ist. Der D. ist ja ein König, er sehnt sich nach dem Gotte auf Zion, wo er ihn, den dort offenbaren, so gern geschaut hat, er ist verfolgt von Feinden, die es auf seinen Untergang abgesehen haben. Da nun das alles bei David zutrifft, so wird die Aussage, dass er sich in der Wüste befinde V. 2., kein bloses Redebild sein, sintemal David, aus Jerusalem flüchtig, wirklich seinen Weg nach der Wüste nahm. Und wenn er seinen Feinden anwünscht: „ein Besitz der Schakale mögen sie werden“ V. 11., so zeigt sich daran der Eindruck der Wüste auf die Gestaltung seiner Gedanken.

Wir haben hier das dav. Original oder doch Seitenstück zu dem korah. Psalmenpaar 42. 43 vor uns. Es ist ein Lied zartester Form und tiefinnigsten Inhalts, aber theilweise sehr schwieriger Auslegung. Welche Schwierigkeiten haben uns nun schon die dav. Lieder dieses 2. Buchs zu überwinden gegeben! Hat man die Räthsel des einen, annäherungsweise wenigstens, gelöst, so kommt uns das andere mit neuen Räthseln entgegen. Es ist nicht blos die dichterische Klassicität, die geistliche Tiefe, es ist auch diese halb durchsichtige und halb undurchsichtige Verschleierung, welche ihnen eine so mächtige und ewig gleiche Anziehungskraft verleiht. Sie sind unerschöpflich, es bleibt immer ein unentzifferter Rest und darum hat das Geschäft der Auslegung wenn auch einen Fortgang, doch kein Ende. Aber um wie viel schwieriger noch ist es, dieses geistliche Minnelied nachzubeten! Es gehört dazu eine gleicherweise minnende Seele, und im Grunde bedarfs einer solchen auch zum rechten Verständniss, denn *sermo amantis*, sagt irgendwo d. h. Bernhard, *barbarus est non amanti.*

Deutlich hebt sich V. 10—12 als siebenzeilige Str. ab. Nicht minder deutlich V. 1—4 als Str. gleichen Umfangs. Dazwischen bleibt eine zehnzeilige übrig. Wie in der Physiognomie des vorigen Ps. die Partikel אַךְ, so ist in der Physiognomie dieses Ps. die Part.

כֵּן ein eigenthümlicher Zug. Ihr Gebrauch ist schwierig und doch hängt viel von ihrer richtigen Auffassung ab.

[2] Elohim, mein Gott bist du, frühauf such' ich dich,
Es dürstet nach dir meine Seele, schmachtet nach dir mein Fleisch
In dürstig dürrem Lande ohne Wasser.
[3] Solchergestalt hab' ich im Heiligthum dich geschaut,
Zu sehen deine Macht und deine Hehre.
[4] Denn besser ist deine Gnade als Leben,
Meine Lippen sollen dich lobpreisen.

Wenn es V. 2 hiesse אֱלֹהִים אַתָּה אֲשַׁחֲרֶךָּ, so würden wir mit Böttcher nach Gen. 49, 8 übers.: Elohim, mein Gott, dich such' ich, dich! Aber אֵלִי wehrt dieser Construction, und der Beweisgrund Böttchers, dass es sonst „Jehova, mein Gott bist du" (140, 7) heissen müsste, beruht auf Unkenntniss der elohimischen Psalmweise. Das V. שִׁחֵר bed. an sich nur angelegentliches Suchen und Forschen (z. B. 78, 34) und hat etymologisch nichts mit שַׁחַר Morgenroth zu schaffen, aber da der D. V. 7 auf die Nacht zurückblickt, so ist es wahrsch., dass dieser Ausdruck mit Bezug auf den anbrechenden Morgen gewählt ist, wie auch Jes. 26, 9 שִׁחֵר dem אִוָּה בַלַּיְלָה zur Seite steht. Dass בְּאֶרֶץ s. v. a. כַּאֲשֶׁר בְּאֶרֶץ sei, ist eine nur von Trotz gegen die Ueberschr. eingegebene Behauptung Neuerer; es ist die wasserlose ausgedörrte lechzende Sandsteppe gemeint, in der sich David äusserlich befindet und deren Spiegelbild allerdings der innere Zustand des von dem Lebensborn der Gegenwartsstätte Gottes Verbannten ist. Wenn עָיֵף, wie auch Hgst. annimmt, auf das redende Subj. zu beziehen wäre, so hätte man mit Olsh. über Mangelhaftigkeit des Ausdrucks und Störung der schönen Gliederung zu klagen, aber obgleich צִיָּה immer Subst. ist und sich also nicht sagen lässt, dass וְעָיֵף nach Ges. §. 113 Anm. 2 für das „zweite Adj." zu בְּאֶרֶץ zu halten sei (für עֲיֵפָה, wie in der leicht beirrenden Parallele 143, 6), so ist es doch zu בארץ gehörig und zwar als zweiter Genit.: im Lande der Trockniss und des Matten d. i. saft- und kraftlos ohne Frische Darniederliegenden. In einem Lande, einer Gegend, wo ihn ringsum sonnenverbrannte Dürre und eine aschfarbige eintönige Natur umgibt, die ihr unerquickliches Bild in sein gleichartiges Inneres wirft, dürstet seine Seele, schmachtet sein Fleisch nach Gott; כָּמַהּ von einem Sehnen, welches die letzten Kräfte des Menschen aufzehrt, wie עָמַם, עָלַף vom Grundbegr. der Umflorung, Umnachtung ausgehend, arab. كَمِهَ blind, blödäugig, mattherzig und entfärbt s. (vgl. נִכְסַף von Bleichheit vor Sehnen).

Dass Dav. dieses lechzende Verlangen nach Gott auch von seinem Fleische aussagen kann, ist nichts Kleines; man sieht daraus, dass der Geist in ihm die Herrschaft hat und das Fleisch nicht allein gewaltsam niederhält, sondern auch, so weit möglich, in den Bereich seines eignen Lebens hereinzieht, was bekanntermaassen in Trübsal, die uns dem Diesseits abtödtet, leichter ist, als inmitten äusserer Glücksfülle. Der Gott, nach dem er an Seel' und Leib so sehnsuchtskrank ist, ist der auf Zion offenbare. Dieser Ged. ist aus V. 3 leicht herauszulesen, aber übrigens gibt der Anschluss viel zu denken. Die Zeit, wo Nolde sagen konnte, כֵּן bed. hier *ut* (*in sanctuario tuo viderem te*), ist vorüber. Und dass sich wunschweise erklären liesse: *sic in sanct. tuo contemplarer te*, ist, wie schon Oetinger gegen Moller bemerkt, wider den *modus verbi.* Er selbst erklärt: „ebenso d. i. mit so dürstigem Verlangen habe ich dich im Heiligthum beaugt". Etwas anders Ew.: so, näml. als seinen Gott, hat er ihn früher im Heiligthum erschaut, erblickend seine Macht und Herrlichkeit. Beide Erklärungen werden dem Perf. gerecht (welches Hgst. ohne alles Recht präsentisch übers.), jene aber hat vor dieser den Vorzug, dass sie לִרְאוֹת nicht gerundivisch (*videndo*) zu fassen braucht. In der That hat es das Aussehn eines Absichtssatzes, denn man schaut, lugt, blickt, um zu sehen wie der Gegenstand beschaffen (14, 2. Jes. 42, 18). Erklärt man aber: solchergestalt, um jetzt so brünstig mich nach dir sehnen zu müssen, habe ich dich im Heiligthum geschaut, so vernothwendigt sich desgleichen die, wo möglich, zu vermeidende gerundivische Fassung des לִרְאוֹת. Man könnte bei dieser Erklärung לִרְאוֹת an die Ausdrücke der Sehnsucht V. 2 anschliessen und כֵּן בַּקֹּדֶשׁ חֲזִיתִךָ als Zwischensatz fassen, aber das ist noch misslicher. Man bedenke, um dem Sinne des D. näher zu rücken, dass בקדשׁ offenbar der Gegens. zu בְּאֶרֶץ צִיָּה ist. Der D. will sagen, dass, wie er jetzt in dürrem Lande nach Gott sich sehnt, so hat er ihn vormals in der Absicht, seine Macht und Glorie zu sehen, im Heiligthum schauen können und dürfen. Dort gab sich ihm seine Macht und Glorie zu sehen, dort hat er Ihn, auf diese seine Eigenschaften gerichtet, zu schauen so oft Gelegenheit gehabt; um so heftiger ist jetzt seine Sehnsucht, jetzt wo er aus dem Heiligthum, der Stätte des Lebendigen, in die Wüste, die Stätte des Todes, versetzt ist. Jetzt sehnt er sich, ohne zu schauen, damals schaute er sich sehnend, und Sehnen und Befriedigung fielen zusammen. Der Begründungssatz V. 4 schliesst sich zunächst an 3^b an. Gottes Macht und Glorie zu sehen war damals sein, des

Schauenden, Verlangen, wie es jetzt sein, des fern von der Stätte des Schauens in die Wüste Verschlagenen, Dürsten und Schmachten ist, denn Gottes Gnade ist besser als Leben, besser als das irdische Leben mit der ganzen Fülle seiner Güter (s. zu 17, 14), sie ist das allerbegehrungswürdigste Gut und also (da Gut und Leben unzertrennliche Begriffe sind) das wahre Leben; diesen Gott der Gnade sollen seine Lippen lobpreisen, denn was wahrhaft beglückt und wonach er, wie vormals, so auch jetzt einzig und allein verlangt, das ist Gottes in Macht und Glorie sich erzeigende Gnade. Dieses Eine ist Alles und dieses Eine, das Alles ist, ist Er, der auf Zion sich zu schaun gibt.

Um vieles leichter ist das כֵּן, welches die folgende Str. eröffnet:

[5] Solchemnach will ich dich benedeien lebenslang,
In deinem Namen aufheben meine Hände.
[6] Wie Markes und Fettes wird meine Seele satt,
Und mit jubelvollen Lippen lobsingt mein Mund,
[7] Wenn ich dein gedacht' auf meinem Lager,
In Nachtwachenzeit mich mit dir besprach.
[8] Denn du bist geworden Hülfe mir
Und unter dem Schatten deiner Flügel kann ich jubeln.
[9] Anhangt meine Seele dir hintennach,
Mich hält fest deine Rechte.

Der Zus. ist nicht der, dass er, wie seine Lippen jetzt Gott lobpreisen, so ihn lebenslang (בְּחַיַּי wie 104, 33. 146, 2) benedeien will, sondern dass er dies, weil es sich so verhält dass Gottes Gnade besser als Leben, lebenslang thun will (כֵּן solchemnach, wie V. 3 solchergestalt oder solchermassen, 61, 9 solchenfalls vgl. 90, 12., wo es „also“, 127, 2., wo es „dergleichen, ebenso“ und 48, 6, wo es „sofort“ zu übers. ist). Die Beschäftigung mit Gott macht ihn, obgleich er wie jetzt in der Wüste leiblich darben muss, satt und froh, wie die fetteste markigste Speise: *velut adipe et pinguedine satiatur anima mea.* Gussetius folgert daraus dass das dem Buchstaben des Gesetzes Lev. 3, 17. 7, 25 zuwider laute, dass *spirituales epulae* gemeint sind. Anderwärts z. B. 26, 6^b ist dieser Schluss statthaft. Aber hier ist חֵלֶב וָדֶשֶׁן eine mit dem Gesetzesbuchstaben nicht streitende (s. Dt. 32, 14. Jer. 31, 14) Bez. eines Mahles von wohlgenährten strotzenden Thieren. Und auf den geistlichen Sinn weist ja כְּמוֹ ausdrücklich hin. Wie nach dem nahrhaftesten und schmackhaftesten Mahle fühlt er sich innerlichst gesättigt, mit Jubellieder-Lippen (*acc.* nach Ges. §. 138 Anm. 3., nicht *nom.* und zwar, wie Böttch. es nennt, *appos. subjunctiva*) d. i. jubelvollen, hymnisch ge-

stimmten lobsingt sein Mund, wenn er gedacht hat.. LXX syntaktisch richtig: *εἰ ἐμνημόνευόν σου ἐπὶ τῆς στρωμνῆς μου, ἐν τοῖς ὄρθροις* (besser wäre *ἐν ταῖς φυλακαῖς scil. τῆς νυκτὸς) ἐμελέτων εἰς σέ.* אִם *seq. perf.* hat häufig zeitliche Bed. 41, 7. 94, 18. Am. 7, 2. Jes. 4, 4. 24, 13. 28, 25 und אֶהְגֶּה bed. in Kraft des vorausgegangenen Prät. *meditabar*. Wenn er die Nacht so zugebracht hat, dass, wenn auch sein Leib ruht, doch seine Seele von Nachtwache zu Nachtwache[1] mit Gott verkehrte, so steht er Morgens wie von reichbesetzter Tafel auf und seine Morgenlieder werden zu Jubelliedern. Man könnte nun כִּי V. 8 in der Bed. *quod* an יְהַלְלֻ־פִי 6ᵇ anschliessen, aber כי in der Bed. *nam* fassend vermeidet man das Schleppende dieser Ausdrucksweise. Er fühlt sich neugestärkt und kann jubeln, wenn er sich, ungestört von aussen, in einsamer Nachtruhe mit Gott beschäftigt hat, denn Gottes hülfreiche Hand hat ihn in diese Wüste gerettet und wohlgeborgen unter dem Schatten seiner Flügel, der ihn den Verfolgern unsichtbar und unnahbar macht, kann er jubeln (אֲרַנֵּן *modus potent.*). Es besteht zwischen ihm und Gott ein Wechselverhältniss thätiger Liebe. Er hangt Gotte an, ihm hintennach d. i. ihm überall hin folgend und ihn nicht lassend, wenn er sich ihm entziehn will, und hinwieder hält ihn Gottes Rechte fest, ihn nicht lassend, nicht seinen Feinden überlassend.

Gegen diese wendet sich die an Umfang der Anfangsstr. gleiche siebenzeilige Schlusstr.:

> [10] **Jene aber suchen zu Niederschmetterung meine Seele,**
> **Werden hineinkommen in die Abgründe der Erde.**
> [11] **Man überliefert ihn in Schwertes Hände,**
> **Besitztheil der Schakale werden sie.**
> [12] **Doch der König wird sich freun in Elohim,**
> **Rühmen wird sich jeder, der bei ihm schwört,**
> **Denn gestopft wird werden der Mund der Lügenreder.**

Mit וְהֵמָּה hält er seiner eignen Person, wie 59, 16 f. 56, 7 f., die Feinde entgegen. Die Uebers.: „jene aber, welche . . " (Böttch.) ist durch nichts indicirt, aber allerdings ist 10ᵃ nur vorbereitend für die Aussichten, die von 10ᵇ an denen gestellt werden, welchen David in diese Wüste gewichen ist. שׁוֹאָה ist stärkster Ausdruck für den Untergang, den sie ihm zugedacht: sie wollen sein Leben wie mit Gekrach über den Haufen stürzen (s. 35, 17 vgl. 8). Die Futt. von יָבֹאוּ an vorhersagend, nicht anwünschend zu fassen ist dem stillen

[1]) Es sind deren drei; das N. T. zählt nach röm. Weise vier, der Talmud schwankt zwischen der alttest. und römischen Zählungsweise *b. Berachoth* 3ᵃ.

sanften Charakter des ganzen Liedes angemessener. Es wird ihnen gehn wie der Rotte Korah. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ bez. das Erdinnere bis in seine tiefsten Gründe; diese Bed. gilt auch für 139, 15 (s. daselbst) und Jes. 44, 23., welche Stelle nur beweist, dass es nicht nothwendig Name des Hades ist, wie hier, wo es auch שְׁאֹלָה heissen könnte.[1] Die auch sonst übliche RA הִגִּיר עַל־יְדֵי חֶרֶב bed. eig. hingiessen auf = in die Hände (Iob 16, 11) d. i. hingeben (הִסְגִּיר) in die Gewalt des Schwertes; *effundent eum* ist s. v. a. *effundetur*, die Enallage wie 5, 10. 7, 2 f. und häufig. Der König aber, der jetzt aus Jerusalem an die Wohnstätte der Schakale verbannt ist, wird, während Schakale die Leichname jener fressen (s. die Erfüllung 2 S. 18, 7 f.), in Elohim sich freuen. Rühmen wird sich jeder bei ihm Schwörende. Hgst. versteht das mit Ew. (vgl. Lehrb. S. 487) nach Gen. 42, 15 f. vom Schwur bei dem Könige als Anzeichen der Treue. Aber einen Schwur חַי דָוִד oder dergl. lesen wir nirgends. Und warum hiess es nicht lieber הַנִּשְׁבָּע לוֹ? Es ist, wie überall, Schwur bei Gott gemeint. Wer, ohne sich abwendig machen zu lassen, bei Elohim, dem Gott Israels, dem Gotte Davids seines Gesalbten, schwur und also ihn als den über alles Erhabenen anerkannte (s. z. B. Jes. 65, 16), der wird sich rühmen, indem sich thatsächlich zeigt, wie wohlbegründet und weise diese Anerkennung war. Er wird sich rühmen, denn verstopft, gewaltsam geschlossen wird der Mund der Lügenreder, welche mit dem Vertrauen zu David zugleich die Elohim-Jehova gebührende Ehrfurcht lügnerisch untergraben haben. Aehnlich schliesst der ebendeshalb nun folgende Ps. 64.

PSALM LXIV.

Selbst Hilarius beginnt die Auslegung dieses Ps. mit den Worten *Psalmi superscriptio historiam non continet*, um von vornherein allem Historisiren zu entsagen. Der Midrasch bemerkt, dass der Ps. trefflich auf Daniel, den von den Satrapen mittelst eines fein ausgesponnenen Anschlags in die Löwengrube gebrachten, passe. Das ist auch wahr, aber eben deshalb, weil er wegen mangelnder

[1]) Was Harless zu Eph. 4, 9 in Bezug auf Jes. 44, 23 bemerkt, dass eine Aufforderung des Scheôl zum Jubel wider die Anschauung des A. T. sei, ist richtig (s. Ps. 6, 6 vgl. 88, 13), dennoch aber sind auch dort bei Jes. die Tiefen der Erde gemeint, die Erde bis in ihr Innerstes mit ihren Höhlen, Schlünden, Schachten. Der Ap. aber meint unter τὰ κατώτερα τῆς γῆς gewiss nichts anderes, als was a. u. St. bei LXX τὰ κατώτατα τῆς γῆς genannt wird: das Erdinnere = Unterwelt.

spezieller Züge sich keiner der beiden grossen Leidenszeiten Davids mit Sicherheit eingliedern lässt.

Er beginnt oktastichisch und schliesst auch so; dazwischen liegt eine kürzere Str.

> [2] **Höre, Elohim, meine Stimm' in meinem Klagen,**
> **Vor des Feindes Schreckniss wolle wahren mein Leben,**
> [3] **Mich verbergen vor dem Geheimbund der Bösewichter,**
> **Vor der lärmenden Menge Unheilverübender,**
> [4] **Welche schärfen gleich dem Schwerte ihre Zunge,**
> **Spannen ihre Pfeile — bitteren Anschlag —**
> [5] **Zu schiessen in Schlupfwinkeln auf den Biedren —**
> **Plötzlich schiessen sie auf ihn ohne Scheusein.**

Das inf. Nom. שִׂיחַ bed. das Klagen nicht in Schmerzenslauten, sondern Schmerzensreden; בְּשִׂיחִי (hier u. 55, 3) wird von LXX syntaktisch richtig (s. 28, 2) ἐν τῷ δέεσθαί με wiedergegeben. Des Feindes פַּחַד ist der Schrecken, den sein Anblick und sein Ränkeschmieden erregt. Denn einerseits gehen und sitzen sie gar heimlich zu Rathe (סוֹד), andererseits zeigen sie öffentlich, ihres Erfolges gewiss, durch den Lärm, den sie machen, wie viel ihrer sind (רִגְשַׁת targ. = הָמוֹן z. B. Ez. 30, 10). Die Perf. nach אֲשֶׁר lassen sich perfektisch oder auch, weil mehr ethisch, als historisch gemeint (Ges. §. 126, 3), präs. übers. Ueber das vom Bogen auf den Pfeil übertragene דָּרַךְ s. 58, 8. דָּבָר מָר ist dem Bilde beigefügte Deutung, wie z. B. 144, 7. Mit dem *Kal* לִירוֹת (11, 2) wechselt das *Hi.* יֹרֻהוּ. Um das Wortspiel wiederzugeben, haben wir übers.: sie schiessen ihn, ohne scheu zu sein. Mit פִּתְאֹם macht die Schilderung einen neuen Ansatz. Irrig findet hier Olsh. Forts. der Infinitivconstr. (Ges. §. 132 Anm. 2). In dem 5ᵇ angeschlagenen Ton geht es nun auch weiter:

> [6] **Sie festigen sich bösen Anschlag,**
> **Besprechen zu verstecken Fallstricke,**
> **Fragen, wer zusehn könne ihnen.**
> [7] **Sie grübeln Bubenstücke aus —**
> **„Fertig haben wir fein ausgegrübelten Plan,**
> **„Und eines Mannes Innres und Herz ist tief!"**

Der böse Anschlag ist nach V. 4 der tödtliche Pfeil, den sie abdrücken wollen. Diesen Anschlag machen sie sich *sibi* fest, indem sie auf alle Weise seine wirksame Ausführung sichern. סִפֵּר (häufig von der schneidenden Sprache der Gottlosen 59, 13. 69, 27 vgl. talm. סַפֵּר לָשׁוֹן שְׁלִישִׁי dreizüngig d. i. verleumderisch reden) ist hier mit לְ dessen verbunden, worauf ihr Declamiren, ihr stolzes freches Reden abzielt. An Gott den Allsehenden kehren sie sich dabei nicht, sie sagen (fragen), *quis conspiciat ipsis.* Dieses לָמוֹ ist nicht von

יִרְאֶה regiert: wer auf sie sehe, ist nicht *dat. pro acc.* und geht weder auf die Fallstricke, noch hat es neutrischen Sinn, sondern ist der sogen. ethische Dat.: wer sehe oder zusehe ihnen d. i. irgendwelchen Einfluss auf sie übend. Die Fragform ist nicht die direkte (59, 8), sondern indirekte, in welcher מִי *seq. fut.* in einfach futurischem (Jer. 44, 28) oder potentialem Sinne (Iob 22, 17. 1 K. 1, 20) üblich ist. Ueber עוֹלֹת s. 58, 3. Fraglich ist, ob תַּמְנוּ für 1. *p. plur.* (= תַּמּוֹנוּ) zu halten, wie Num. 17, 28. Jer. 44, 18. Wenn תַּמְנוּ wirklich Thren. 3, 22 einmal als 3. *p.* für תַּמּוּ vorkäme, so möchte man es auch hier so fassen, da die Ps. in Schilderung des feindlichen Treibens sich in solchen sprachlichen Seltenheiten gefallen. Die LXX übers. ἐξέλιπον.[1] Aber die Entstehung von תַּמְנוּ aus תַּמּוּ ist lautgesetzlich unbegreiflich. Man kann mit Abulwalid sagen, es sei aus תַּמְמוּ mittelst Vertauschung der einen Liquida umgelautet, oder mit Ew. (§. 65[b]), es sei in die Tonsylbe ein nachlautendes *n* eingeschoben, aber man würde sich damit etwas Unmögliches einreden und müsste wenigstens annehmen, aus תַּמּוּ sei zunächst תַּנְמוּ und aus diesem mittelst ähnlicher Lautverschiebung, wie in מָעֻזְנֶיהָ = מָעֻנְזֶיהָ = מָעֻזֶּיהָ Jes. 23, 11.[2], zuletzt תַּמְנוּ geworden. Aber in jener Stelle der Klagelieder lässt sich recht wohl übers.: die Gnaden Jehova's sinds, dass wir nicht gar aus sind (LXX οὐκ ἐξέλιπέ με, dann aber richtiger: οὐ συντελέσθημεν), und in unserer Psalmstelle gibt תַּמְנוּ = תַּמּוֹנוּ den erwünschtesten Sinn. Die Feinde werden ohne Einführungsformel redend eingeführt: „wir sind fertig; herrlich ausgedacht" (Hitz.) oder, wenn חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ als gramm. oder wenigstens logisches Obj. zu תמנו genommen wird: „wir sind fertig mit ausgespähter Späherei d. i. fein ausspintisirtem Plane (vgl. Spr. 28, 12.: ausspionirt oder ausgestöbert w.) und — auch das gehört noch zu ihren Worten — eines Menschen Inneres und Herz ist tief (so dass sich, da dies von uns vorzugsweise gilt, die undurchschaubare Klugheit unseres Geheimnisses danach bemessen lässt)!" Statt וְלֵב möchte Olsh. וְלִבּוֹ lesen, aber der Ausdruck ist wie 118, 14[a].

Ist תמנו s. v. a. תמו, so ist es der D., welcher dem menschlichen Herzen dieses Zeugniss gibt (vgl. Jer. 17, 9 f.), aus welchem sich schliessen lässt, wie unrettbar er verloren sein würde, wenn nicht sein Gott ein Herzenskündiger wäre. Aber dieser wird die Feinde

---

[1]) Hie und da (s. Nurzi) findet sich die LA תָּמְנוּ; Raschi geht von ihr aus, Luther übers. nach ihr, Venema gibt ihr den Vorzug — eine falsche Correctur.

[2]) s. Hitzig, Grabschrift Aschmunazars S. 16 u. Levy, Phoeniz. Studien, 1, 17.

seines Gesalbten ebenso urplötzlich, als sie es ihm zugedacht hatten, mit dem Todesstoss überraschen. Es folgen *futt. consec.*, obwohl von Künftigem die Rede ist, um dieses Künftige mit der Gewissheit einer gesch. Thatsache als aus der Tücke der Feinde hervorgehende Vergeltung darzustellen:

[8] So wird denn Elohim auf sie schiessen einen Pfeil,
Plötzlich entstehen ihre Wunden.
[9] Und sie müssen hinstürzen, über sie kommt ihre Zunge,
Es schütteln sich alle die ihnen zusehn.
[10] Da fürchten alle Menschen und verkünden Elohims That,
Und sein Werk durchschaun sie.
[11] Freu'n wird sich der Gerechte in Jahawâh und trau'n in ihn,
Und rühmen werden sich alle Herzensg'raden.

Nach der Accent. ist V. 8 zu übers.: „da wird schiessen auf sie Elohim, plötzliche Pfeile (*sing. coll.*) werden zu ihren Wunden", oder: „da wird schiessen auf sie El. Pfeile plötzlich, es entstehen ihre Wunden," aber bei der letzteren Wortverbindung (gegen welche die verschrobene andere gar nicht in Betracht kommt) wird von den jüd. Ausll., die sie vertreten, angenommen, dass פִּתְאֹם zu 8ᵇ in Ged. zu wiederholen ist. Wir interpungiren lieber anders, Ewalds Uebers. billigend: „da schiesst sie Gott mit einem Pfeile, gekommen unverhofft sind ihre Schläge." מַכּוֹת sind aber nicht Schläge der göttlichen Strafhand, sondern die Wunden, welche plötzlich, wenn Gott seinen Zornpfeil abschiesst, auf Seiten derer entstehen, welche ihren Pfeil zu plötzlichem Treffschuss gegen den Biederen gerichtet hatten. Ueber das Suff. *am* für *êhem* s. Ges. §. 92, 3. Weit schwieriger noch ist 9ᵃ. Die Erklärung Kimchi's: *et corruere facient eam super se, linguam suam* (wozu er Ex. 2, 6. Iob 33, 20 vergl.) ist unausstehlich; das auf לְשׁוֹנָם bezügliche proleptische Suff. müsste *fem.* lauten (s. zu 22, 16) und „die eigne Zunge über sich herstürzen machen" ist ein allzu bizarres Fantasiestück. So ist also das *suff. masc.* auf den Feind zu bez., indem nach einer bes. in solchem Zus. (s. zu 62, 5 בְּפִיו), häufigen Enallage der Numerus wechselt. Dieser Voraussetzung und dem Textbuchstaben (über den sich manche neuere Ausll. hier stillschweigend hinwegsetzen) wird Hitz. gerecht, indem er übers.: „und es fällen sie die, welche ihre Zunge anfeindete." Aber der Ged., dass diese (über welche ihre Zunge erging) sie zu Falle bringen, ist, nachdem das tödtliche Geschoss Gotte selbst zugeeignet worden, wenig zusammenhangsgemäss; auch ist von vornherein wahrscheinlicher, dass das feierlich ernste עָלֵימוֹ auf die Feinde, als dass es auf die Befeindeten gehe. Deshalb entscheide

ich mich lieber für die um einen Grad weiter von der Acc. sich entfernende Erkl. Ewalds, welcher auch Hgst. folgt: „und man stürzt ihn, indem ihre Zunge d. i. die Sünde ihrer eignen Zunge, womit sie Andere vernichten wollten, über sie selber kommt.“ Der passivische Sinn des ויכשילהו ist nach 63, 11 unbedenklich und der Ged. עלימו לשונם (ebensowohl als Haupt- wie als Umstandssatz fassbar) ist ganz so wie 140, 10., wo in gleichem Zus. sich ebenso seltsam schroffer Lapidarstyl findet. Entschieden verwerflich aber übers. Ew. weiter: „es flüchten sich alle sie Bewundernden.“ ראה ב bed. ja in solchem Zus. überall die wohlgefällige Betrachtung der gerechterweise Gestraften und unschädlich Gemachten, das Weiden der Augen an der Genugthuung, die sich Gottes Ehre verschafft hat. Wer aber so verweilend in Augenschein nimmt, der macht sich eben nicht flüchtig davon, was התנודד bed. soll, in der That aber weder hier noch sonst wo bed. Es bed. vielmehr sich schütteln, wie Jer. 48, 27., näml. den eignen Kopf schütteln 44, 15. Jer. 18, 16 — ein bekannter (s. zu 22, 8) Gestus schadenfrohen höhnischen Staunens. Ueber den Constr. ראה s. Ges. §. 116, 1. Dass nicht gemeine Schadenfreude gemeint ist, zeigt V. 10. Der Beifall gilt Gotte dem Gerechten. Und mit der Freude über sein, des Herausgeforderten, gerechtes Eingreifen verbindet sich Furcht vor gleichem Strafgeschicke. Die vor Augen liegende Gottesthat richterlicher Vergeltung wird ein Segen für die Menschheit. Von Mund zu Mund überliefert, wird sie ein warnendes Notabene. Für den Gerechten insonderheit wird sie eine trost- und freudenreiche Glaubensstärkung. Dass Jehova Gericht übt, gereicht dem Gerechten zur Erlösung. Ist dann sein Sehnen nach Erlösung gestillt, seine Hoffnung gerechtfertigt, so freut er sich in seinem Gott, welcher die Geschichte dergestalt richtend und erlösend zur Heilsgeschichte macht, und birgt sich um so vertrauensvoller in ihn (וחסה mit zurückgezogenem Acc. nach Ges. §. 29, 3^{b}), und alle Redlichen rühmen sich, näml. Gottes, der das Herz ansieht und sich thatsächlich zu denen bekennt, deren Herz gerade auf ihn gerichtet ist und nach ihm sich richtet. An die Stelle der prophetisch referirenden *futt. consec.* treten hier einfache *futt.* (dazwischen ein *perf. consec.*) als Ausdruck dessen, was dann geschehen wird, wenn das prophetisch Gewisse geschehn ist.

PSALM LXV.

In diesem Ps., dessen Anschluss an den vorigen schon durch das hervorstechende וייראו beider 64, 10. 65, 9 erklärlich wird,

treffen wir auf dieselbe Ineinanderschlingung von Natürlichem und Geschichtlichem, die wir schon in Ps. 8. 19. 29 und anderwärts beobachteten. Die um das Heiligthum auf Zion geschaarte Gemeinde, aus deren Herzen er gedichtet ist, preist ihren Gott, durch dessen Gnade ihre gefährdete Weltstellung gerettet ist und durch dessen Güte sie sich wieder in Frieden von reichgesegneten Fluren umgeben sieht. Ueber dem Segen, den sie im Natürlichen empfangen, vergisst sie nicht der Gebetserhörung, die sie in ihrer Bez. zur Völkerwelt erlebt hat. Sein Walten in der Geschichte und sein Walten in der Natur spiegeln sich für sie eins im andern. Hier wie dort sieht sie die allmächtige und reiche Hand des Einen, der Gebet erhört und Sünden sühnt und durch Gericht hindurch seiner Liebe Bahn bricht. Die Rettung, die sie erfahren, gereicht dem Gott ihres Heils zur Anerkennung unter den fernsten Völkern, die heilsamen Folgen des Eingreifens Jehova's in die Weltbegebenheiten erstrecken sich äusserlich wie innerlich weit über die Grenzen Israels, es scheint also Entlastung Israels und überhaupt der Völker vom Drucke einer Weltmacht gemeint zu sein. Erinnern wir uns, dass mit dem Sturze Assurs vor Jerusalem ein neuer geweissagter Erntesegen Jes. 37, 30 zusammentraf, so haben wir für den Doppelinhalt des Ps. die allerpassendste zeitgesch. Basis. Die Ueberschr. *Einzuüben, ein Psalm, von David ein Gesang* (vgl. die ebenso geformten Ueberschr. 75, 1. 76, 1) ist dieser Herleitung aus der assyr. Zeit nicht schlechthin entgegen. Dass לדוד auch zuweilen über Psalmen steht, welche nicht von David selbst, sondern nach dessen Muster gedichtet sind, lässt sich ja nicht läugnen. Es ist also immerhin möglich, dass Ps. 65 ein Davidpsalm zwar, aber nicht ein Ps. Davids ist. Ew. meint auch seiner Form den Anfang des 7. Jahrh. (richtiger das Ende des 8., denn die Katastrophe Sanheribs fällt ungef. ins J. 712) abzufühlen. Dieses Urtheil ist zwar trüglich, aber keinesfalls tragen Form und Inhalt deutliche dav. Spuren.

Die Verszeilen sind theilweise nach dem Cäsurenschema gebaut. Wenn man dies beachtet, zerlegt sich das Ganze in vier siebenzeilige Strophen.

Die erste preist Gott im Allgemeinen ob der Gnade, mit der er von Zion aus waltet:

[2] Dir wird in Andacht Lobpreis, Elohim, in Zion
Und dir bezahlt man Gelübde.
[3] Gebet-Erhörender! zu dir kommt alles Fleisch herzu.
[4] Fälle von Missethaten hatten übermannt mich —
Unsere Freyel du, du sühntest sie.

[5] Heil dem Erkornen nah dir zu bewohnen deine Vorhöfe!
Geniessen wolln wir das Gute deines Hauses, deines heil'gen Tempels!!

Die LXX übers. *σοὶ πρέπει ὕμνος*, wider den Wortlaut, denn דֻּמִיָּה *tibi par est h. e. convenit laus*, wie Hitz. Ew. danach lesen zu müssen meinen, ist ohne Halt im Sprachgebrauch (vgl. 33, 1. Jer. 10, 7). Jedoch ist dem nächsten Eindruck der Worte zufolge דומיה allerdings für den Prädicatsbegr. zu halten und also, da דומיה (s. 62, 2), wie etwa das jüngere lat. *devotio*, sowohl die von Selbstgeschäftigkeit loslassende Gottergebenheit als die aus Zerstreuung zurückgezogene Andacht bez., zu übers.: dir andachtsstill d. i. andächtig auf dich gerichtet ist Lobpreisung in Zion, andächtiger Lobpreis wird dir da dargebracht. Nur so passt diese Aussage zu 2_b, nur so eröffnet sie passend den in lauten Lobpreis überströmenden Ps., passender als wenn man wie z. B. Stier דומיה zum Subjektsbegr. macht: dir ist feiernde Stille der beste Lobgesang, o Zionsgott, oder gar דומיה תהלה mit Hgst. u. A. als Subjektsbegr. zusammenfasst: dir gebührt Still' und Lob (Schweigelob). Richtig Lth.: Gott, man lobet dich in der Stille in Zion, nämlich in Andachtsstille, welche nicht Gegens. lauter Aussprache, sondern ungesammelten Plärrens und weltlichen Lärmens ist. Der Satz V. 2 ist allgemein. Dank in Wort und That ergeht in Zion an Elohim, denn er erhört Gebet, und weil er Gebet erhört, kommt alles Fleisch zu ihm d. i. die ganz und gar abhängigen, in sich selbst ohnmächtigen und hülflosen Menschen nehmen sammt und sonders (ausgen. nur die, welche verderben wollen oder verzweifeln) zu ihm ihre Zuflucht, und weil alles Fleisch zu ihm flehend kommt, nicht ohne dankend zu ihm zurückzukommen, ebendeshalb ist Zion seines Lobes voll. Solche Gebetserhörung hat die Gemeinde so eben erfahren. Weil V. 4 das Perf. eintritt, dem תְּכַפְּרֵם synchronistisch sich unterordnet, verstehen wir V. 4 historisch. דִּבְרֵי ist so wenig als 35, 20. 105, 27. 145, 5 vgl. 1 S. 10, 2. 2 S. 11, 18 f. geradezu pleonastisch; es zerlegt gleichsam den Thatbestand in seine einzelnen Fälle und Umstände, die Gemeinde, die hier wie Ein Mann von ihren Verschuldungen übermannt worden zu sein klagt, weiss wohl, dass die Herzählung dieser Verschuldungen ein langes Register, eine lange Geschichte gäbe. Als sie aber dergestalt erdrückt zu werden fürchten musste, schlug Gott sich ins Mittel und deckte d. h. sühnte ihre Uebertretungen, wie daran offenbar ward, dass der Zorn, der bisher auf Volk und Land ruhte, sich in Thatbeweise rettender Gnade und reicher Güte verwandelte. Wie gut hat es somit derjenige, welchen (erg. אֲשֶׁר Ew. §. 332[a]) Gott er-

wählt und nahe bringt d. i. in seine Nähe versetzt, dass er bewohne seine Vorhöfe (Fut. im Sinne eines Absichtssatzes Ew. §. 337[b]) d. i. dort, wo Er thront und sich offenbart, sein wahres Heim habe und wie daheim sei (s. zu 15, 1). Dieses Vorzugs ist innerhalb der Völkerwelt die um Zion geschaarte Gemeinde gewürdigt, die sich deshalb im seligen Bewusstsein dieser ihrer Bevorrechtung aus freier Gnade (בחר) ermuntert, die Gnadengüterfülle (טוּב) des Hauses Gottes, des Heiligen seines Tempels d. i. seines heiligen Tempels (קְדשׁ wie 46, 5) in vollen Zügen zu geniessen (שָׂבַע mit בְּ wie 103, 5), denn für alles, was Gottes Gnade darbietet, dankt man nicht besser, als dass man darnach hungere und dürste und die arme leere Seele damit sättige.

Die 2. Str. preist Gott insbes. ob der Gnade, die Israel als Volk unter den Völkern erlebt hat:

[6] Furchtbar in Gerechtigkeit erhörst du uns, unser Heilsgott,
Zuversicht aller Erdenenden und fernsten Meers!
[7] Feststellend Berge durch seine Kraft, mit Macht gegürtet,
[8] Beschwichtigend das Brausen der Meere, ihrer Wellen Brausen
Und das Tosen der Nationen,
[9] Dass sich fürchten der Enden Bewohner vor deinen Zeichen,
Die Urstätten des Morgens und Abends machst du jubeln.

Da die Fortwirkung der *consecutio temp.* von V. 4 durch V. 5 gehemmt ist, so übers. wir תַּעֲנֵנוּ präsentisch als von dem eben Erlebten abgezogene allg. Aussage. נוֹרָאוֹת ist nicht zweiter Acc. des Verbi, was Hgst. trüglich aus 2 S. 7, 23 schliesst, sondern Adv. wie 139, 14. Und בְּצֶדֶק ist nicht von תעננו regiert, wie Ew. (übersetzend: wunderbar gewährst du uns Gnade) nicht minder trüglich aus 118, 5. 143, 1 schliesst, wo nichts von dieser Construction zu finden. Gott erhört sein Volk נוראות in furchtbarster übermajestätischer Weise, nämlich בצדק Gericht übend an ihren Tyrannen, so dass er fortan überall auf Erden aller Bedrückten Vertrauensgrund ist. „Meer (יָם Constr.) der Fernen“ ist kurze Bezeichnung der von fernen Menschen bewohnten Eilande und Küstenlande. *Significatur*, bem. Venema, *Deum esse certissimum praesidium*, *sive agnoscatur ab hominibus et ei fidatur*, *sive non* (also ähnlich wie *γνόντες* Röm. 1, 21., s. Psychol. S. 301 ff.). Besser aber versteht man מִבְטַח וגו׳ von der gläubigen Anerkennung, welche der Gott Israels durch seine richterlich-erlöserische Selbstbezeigung in der gesammten Menschheit gewinnt. Man vgl. Jes. 33, 13 und 2 Chr. 32, 22 f. Nach diesen Parallelen (nicht Jes. 11, 11 f., wonach LXX Vulg. den Ps. als Exulantenlied ansehen) ist der so ganz jesaianisch lautende Ps. zu erklären. Bei

den Bergen denkt der D., wie Jes. 41, 15., an die Weltmächte, deren Kolosse das Werk des Allmächtigen sind. Sie währen so lange, als sie seinem Weltplan dienen. Dann müssen sich legen ihre stolzen Wellen. Das Brausen des Weltmeers und den wilden Lärm der Völkermasse des Weltreichs, beide beschwichtigt des Gottes Israels Dräuen. Wer erinnert sich dabei nicht an Jes. 17, 12—14! Wenn nun Gott das stolze Weltreich stürzt, dessen Tyrannei die Erde weit und breit zu fühlen bekam, so wird die Ehrfurcht vor ihm und der Jubel über das Ende der Knechtschaft (s. Jes. 14, 3—8) allgemein. אוֹתוֹת heissen hier seine wundersamen Eingriffe in die irdische Geschichte. Mit קַצְוֵי V. 6 (auch Jes. 26, 15) wechselt im Absolutivus קְצָוֺת. „Ausgangsstätten des Morgens und Abends" heissen Ost und West mit ihren Bewohnern (Hgst.). Lth. deutet irrig מוצאי auf Menschen und Vieh, welche Morgens und Abends „webern" d. i., wie er selbst (1534) erklärt: sicher und fröhlich aus- und eingehen. Das Ausgehn hat Morgen und Abend selbst zum Subj. und מוֹצָא wird zeugmatisch auch vom Abend gesagt, denn die Abendsonne geht ja nicht aus (auf), sondern ein (unter). Indess ist das Zeugma nicht der Art, dass es, wie Ew. meint, eig. מוצא בקר ומבוא ערב heissen müsste, denn מבוא ערב ist eine unerhörte RA.[1] Es sind die Gegenden gemeint, von wo der Morgen anbricht und der Abend hereinbricht, *les lieux, d'où surgissent l'aube et le crépuscule* (Perret-Gentil). Ost und West versetzt Gott in Jubel, indem er dem Kriegsgetöse Ruhe gebietet.

Die 3. u. 4. Str. preisen Gott ob des diesjährigen reichen Segens, den er auf das Land seines Volkes gelegt hat:

[10] Du hast heimgesucht das Land, dass es überströmte,
Ueberreich stattetest du es aus.
Elohims Quellborn ist voll von Wassern —
Du richtetest her ihre Feldfrucht, denn so recht richtetest du her es,
[11] Dessen Furchen durchfeuchtend, einweichend dessen Aufgepflügtes.
Durch Regenschauer flösstest du es locker;
Was es sprosste, segnetest du.

[12] Du hast gekrönt das Jahr deiner Güte
Und deine Wagenspuren troffen von Fett.

---

[1]) Nur einigermassen lässt sich der zeugmatische arab. Dual vergleichen, z. B. die beiden Spätabende = Abend und Spätabend, die beiden Omar = Abubecr und Omar; man nennt diese Bez. zweier versch. Personen oder Sachen durch das in den Dual gesetzte *n. pr.* oder *n. genericum* der einen von beiden التغليب d. h. das Ueberwiegenlassen des einen als *partis potioris* (*a qua fit denominatio*) über das andere, s. Zeitschr. der DMG VII S. 180 u. 181 Anm. 3) und über das Zeugma *el-musâcaleh* überh. Mehren's Rhetorik der Araber S. 103 Nr. 4.

[13] Es troffen die Auen der Steppe
Und mit Frohlocken gürteten sich die Hügel.
[14] Bekleidet haben sich die Anger mit Heerden
Und die Thäler hüllten sich in Korn —
Alles jauchzet, alles singet.

Die Tempusfolge lässt uns nicht in Zweifel, dass wir ein Erntedanklied in einer auf bedrohliche Völkerbewegungen gefolgten Friedenszeit vor uns haben. שֹׁקֵק (von שׁוּק Jo. 2, 24) neben הֶעֱשִׁיר (bereichern) bed. überlaufen, überfliessen machen d. i. in den Stand des Ueberflusses versetzen. רַבַּת ist nicht Constr. (= רַבַּת אֲשֶׁר), sondern Absol. mit alter (im Phöniz. gewöhnlicher) Femininendung Ges. §. 80 Anm. 2 in der adv. Bed. über die Maassen 120, 6. 123, 4. 129, 1.; über das aus תַּעֲשִׁיר unter Vermittelung von תַּעֲשֵׁר bei hinzutretendem Suff. (zuweilen auch im Partic.) verkürzte *Hi.* תַּעְשְׁרֶנָּה (eine schon im Pent. übliche Verkürzung) s. Ges. §. 53, 3 Anm. 4. Brunnen פֶּלֶג Gottes heisst hier sein unerschöpflicher Segensspeicher und insbes. die Fülle der himmlischen Wasser, aus welcher er befruchtenden Regen herabspendet. כֵּן habe ich „so recht" übers., weil es mit הֵכִין herrichten alliterirt und dadurch eine eigenthümliche Doppelfärbung erhält. Der Sinn ist: Gott richtete aufziehend und pflegend die Feldfrucht her, deren die Bewohner des Landes bedurften, denn er richtete das Land her so recht gemäss jener Wasserfülle seines Quellborns, indem er nämlich des Landes Furchen reichlich wässerte (רַוֵּה *inf. absol.* statt רַוֹּה, wie 1 S. 3, 12. 2 Chr. 24, 10; Ex. 22, 22. Jer. 14, 19. Hos. 6, 9), dessen Einschnitte, welche das Pflugschar gemacht, senkte d. i. durch Regen einweichte. Der Abstammung nach scheint תֶּלֶם (zu תֵּל sich so verhaltend, wie צֵל zu צֶלֶם, כֶּרֶם zu כַּר, s. *Jesurun* p. 219) im Untersch. von גְּדוּד (מַעֲנִית) das aufgehäufte Erdreich zur Seite der Furchen *porca* (Ackerbeet) zu bez.; jedoch ist im Sprachgebr. תְּלָמִים so ohne weiteres Syn. von גְּדוּדִים, wie arab. *atlâm* Syn. von *uchdûd* (חדד = גדד).[1] In V. 12 ist das Jahr an sich als Jahr göttlicher Güte und der Erntesegen als die ihm aufgesetzte Krone vorgestellt; bei der Uebers.: „gekrönt das Jahr mit deiner Güte" hat die Constr. für eine attraktionelle zu gelten, wie etwa Jes. 24, 10 „es ist zerbrochen die Stadt des Thohu

[1]) Das noch jetzt im magrebinischen Arabisch gewöhnliche تَلْم, wofür man anderswo أُخْدُود und خَطّ sagt, bed. nicht die zwischen je zwei Furchen aufgeworfene Erhöhung, sondern nach der umständlichen Erklärung des türkischen Kamus „der grabenähnliche Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pfluges in das Feld reisst", auch überh. „jeder Erdspalt und Graben". Es geht nicht unmittelbar

(so dass sie zu Thohu geworden)“, aber ein recht sicheres und gleichartiges Beispiel solcher Attraktion hat weder Hupf. (zu 49, 6) noch Böttcher (zu 90, 12) aufzuweisen vermocht. Die Geleise *orbitae* Gottes deuten auf den himmlischen Wagen des vom Himmel auf die Erde herabwaltenden Herrschers Dt. 33, 26. Die Spuren, welche diesmal Gottes Weltregentenwagen dem Lande eingedrückt, troffen von üppiger Fruchtbarkeit, selbst die Auen des unbebauten und ohne Regen unfruchtbaren Weidelandes Iob 38, 26 f. Die Hügel werden 13ᵇ personificirt in der bes. bei Jesaia (z. B. 44, 23. 49, 13) und den Ps. seines Typus (96, 11 ff. 98, 7 ff. vgl. 89, 13) beliebten Weise. Das lebensfrische und hoffnungsvolle pflanzliche Aussehn der Hügel wird mit einem Jubelgewande verglichen, das die bisher kahl und traurig aussehenden umgürteten, und das Korn mit einem Umwurf, in welchen sich über und über die Thäler hüllten. Die Schlusszeile habe ich präsentisch übers., denn jedenfalls besagt sie, indem Schluss und Anfang des Ps. sich die Hände reichen, in die Gegenwart hinein dauerndes Jauchzen und Singen. Subj. sind nicht die Auen und Thäler (Böttch.), von denen, so weit auch sonst die Prosopopöie geht, doch nicht wohl gesagt werden kann, dass sie singen, obwohl Kimchi auch das zu rechtfertigen weiss: *spicae etenim, cum plenae sunt et eas ventus perflat, sonum edunt et quasi clamare et canere videntur* (Uebers. Janviers). So fein diese Bez. auf das Rauschen der wogenden Aehrenfelder ist (s. 72, 16), so ist der Ausdruck doch eigens so gewählt, dass er auf Menschen bezogen werden soll, und auf diese bezogen ist er in weitester Allgemeinheit zu fassen. Ueberall Aufjauchzen aus tiefster Brust (*Hithpo.*), überall Freudengesang, denn diesen bez. שִׁיר im Untersch. von קִנֵּן.

PSALM LXVI.

Wir befinden uns von Ps. 65 an in einer Reihe von Psalmen, welche in mannigfacher Wortstellung מזמור שיר überschrieben sind (65—68), eine Synonymen-Verbindung, über welche Augustin nicht

auf einen ächt arab. Stamm zurück, ist daher, wie andere Wörter des Landbaues, wahrsch. dem Nordsemitischen, zunächst dem Aramäischen (Nabatäischen) entlehnt. Es steht aber in Urverbindung mit der Wurzel تل im Reduplicationsstamm تلّ *pronum stravit*, *projecit* (woher auch *tell* Hügel, eig. Hingeschüttetes, Aufgeworfenes, Aufwurf, nächstverw. mit ثلّ *effudit*, *stravit*, *diruit*, *diffregit*, woher das ächt arab. ثَلَمَ ausbrechen *ébrécher* (wovon Part. *mathlûm* schartig). Fl.

unzutreffend bemerkt: *in psalmo est sonoritas, in cantico laetitia.*[1] Diese Reihe ist, wie immer, nach Gemeinsamkeit hervorstechender Schlagworte geordnet. In Ps. 65, 2 lesen wir: „dir bezahlt man Gelübde" und in 66, 13: „ich werde dir bezahlen meine Gelübde"; in Ps. 66, 20: „gebenedeiet sei Elohim" und in 67, 8: „es benedeie uns Elohim". Ueberdies haben Ps. 66 und 67 das gemeinsam, dass es die beiden einzigen למנצח überschriebenen und doch verfassernamenlosen Psalmen im Psalter sind. Auf musikalische Begleitung weist auch das סלה, womit beide Ps. reichlich ausgestattet sind. Da diese auf die Tempelmusik bezüglichen Beischriften aus der nachexil. Poesie verschwinden, so ist die vorexilische Abkunft beider Ps. wahrscheinlicher, als die nachexilische. Sie sind rein elohimisch; nur einmal (66, 18) wechselt mit אלהים das dieser Psalmweise gleichfalls eigne אֲדֹנָי.

Ps. 66 erhebt sich mit seinem Aufruf an die ganze Erde, Gotte zu jauchzen, auf Grund einer erlebten Erlösung Israels aus drückender Knechtschaft; die Gemeinde, die ihre Gebete erhört sieht, ist in Begriff, im Hause Gottes reiche Opfer darzubringen, wie sie gelobt hat. Von V. 13 an tritt an die Stelle des Plur., in welchem die Gemeinde von sich redet, der Sing. Aber dass die Gemeinde es ist, welche im Sing. fortfährt, sieht man schon aus den angelobten Hekatomben. Für die Einheit des Ps. spricht auch sein Bau. Das Strophenschema ist 7. 8. 11. 7. 11. Die 1. 2. 4. Str. schliessen mit סלה. Mit diesen Selastrophen sind zwei Elfzeiler gemischt. Will man durchaus nach masor. Vv. rechnen, so ergibt sich das Strophenschema 3. 3. 5. 3. 5., denn anders als V. 2—4. 5—7. 8—12. 13—15. 16—20 lässt sich doch nicht theilen.

Str. **1**: Aufforderung der Völker, Jehova, dem alle Feinde sich beugen müssen, zu preisen.

[1] Jauchzet Elohim, alle Lande,
[2] Harfnet Ehre seines Namens,
Gebet Ehre zu Lobe ihm.
[3] Sprecht zu Elohim: „Wie furchtbar deine Werke!
Ob deiner Allgewalt müssen sich schmiegen dir deine Feinde.
[4] Alle Lande werden huldigen dir und harfnen dir,
Harfnen deinen Namen."

(Forte)

Das hohe Bewusstsein, einen Gott zu besitzen, dem alle Welt, sei es freudig oder widerwillig, sich beugen müsse, ist im jüd. Volke bes. seit der Katastrophe Assurs unter Hiskia lebendig geworden,

[1]) Angeeignet von Notker, s. Hattemer, Denkmahle des Mittelalters 2, 224.

ohne dass man deshalb diesen Ps. mit Thol. dem König Hiskia selber zusprechen darf, dessen Ps. (Jes. c. 38) zwar die Bez. auf die ältere Literatur, sonst aber nichts mit ihm gemein hat. Falsch erklären Gei. u. A. 2[b]: *efficite ut vel gloriosissima sit laus ejus* d. i. macht zu Herrlichkeit seinen Lobpreis. Richtig erkennt Hgst. nach Jos. 7, 19. Jes. 42, 12 כָּבוֹד als erstes und תְּהִלָּתוֹ als zweites Obj. (d. i. Prädicatsacc.): gebt Ehre als sein Lob d. i. ihm zu Lobe. Dagegen ist desselben Erkl.: „wie furchtbar bist du in deinen Werken" unnöthige Künstelei; der genaue Sinn ist dieser: was für eine furchtbare Sache sind deine Werke, vgl. 119, 137. Das Lied, welches der Psalmist hier anstimmen heisst, ist ein und dasselbe mit dem Liede der himmlischen Harfner Apok. 15, 3 f., welches *μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου* anhebt.

Str. **2**: Aufforderung, das wunderbare Walten Gottes in der Völkerwelt zu betrachten; was ihm widerstrebt, hält sich nicht lange oben.

[5] Kommet und sehet die Grossthaten Elohims,
Furchtbar an Walten über die Menschenkinder!
[6] Er hat gewandelt Meer in Festland,
Durch den Strom zogen sie zu Fusse —
Allda wolln wir freun uns seiner!
[7] Er der in seiner Heldenkraft herrscht endlos —
Seine Augen halten unter den Nationen Spähe,
Die Widerspenstigen mögen nur nicht so gross thun!
(Forte)

Da die Aufforderung: kommt und sehet . . (entlehnt, wie es scheint, aus 46, 9) auf gegenwärtige, in ihren Folgen vorliegende *magnalia Dei* geht; da ferner נִשְׂמְחָה zu übers.: „wir freuten uns" kaum möglich ist, obwohl Ew. §. 233[b] mit Vgl. von 73, 17 es für möglich hält und von Hitz. אֶרְדְּפָה 2 S. 22, 38 imperfektisch gefasst wird; da endlich nicht הָפַךְ durch das folg. יַעַבְרוּ Präsensbed. (Hgst.), sondern umgekehrt יעברו durch das vorausg. הפך Imperfektbed. bekommt: so ist anzunehmen, dass die Gemeinde mit den *magnalia Dei* die von ihr erlebte Rettung meint und dass sie diese mit Bildern der mosaischen Erlösungszeit als Trockenlegung des Meeres (vgl. יָם צָרָה Sach. 10, 11 und das in diesem emblematischen Sinne gebrauchte הַיָּם Jes. 10, 26) und des Stromes (Jordans, vgl. das proph. Gegenbild Jes. 11, 15) bez., in שָׁם נִשְׂמְחָה בּוֹ aber sich selbst zur Freude über die erlebte Rettung auffordert, indem sie mit שָׁם auf den Zustand der Freiheit deutet, in welchen sie versetzt ward, indem sie Gott wie durch Schilfmeer und Jordan hindurch ihren Feinden entrückte.

Was sie V. 7 bekennt, hat sich ihr thatsächlich bewährt: ihr Gott herrscht in seiner sieghaften Macht עוֹלָם (*acc. temp.* wie 89, 3. 45, 7) endlos, schrankenlos, absolut (nicht: er beherrscht die Welt, denn im bibl. Hebräisch bed. עולם die unabsehbare Dauer, erst im nachbibl. Hebr. das unabsehbar Dauernde αἰών = κόσμος), seine Augen halten prüfende Umschau unter den Völkern, die Widerspenstigen, die gegen sein Joch sich sträuben und sein Volk verfolgen, sollen sich nur nicht erheben, es möchte ihnen schlecht gelingen. Durch אַל statt לֹא bekommt die Verneinung subj. paränetische Färbung; Hgst. vergleicht mit Recht 34, 6. 41, 3. 50, 3. Das *Hi.* הָרִים (näml. יָד, רֹאשׁ, קֶרֶן 75, 5) und das *Kal* רָם (welches nicht nur hoch s., sondern auch sich erheben bed.) unterscheiden sich ungef. wie trotzen und stolziren. Durch לָמוֹ wird das stolze Gebahren als selbstisches, als ungenirt sich ergehendes bez. Mögen sie sich nur nicht in ihrer Hoffahrt sicher dünken! Es gibt einen Erhabneren, dessen Augen nichts entgeht und dessen absoluter Macht erliegt was sich nicht fügt.

Str. **3**: Aufforderung der Völker, den Gott zu preisen, der jetzt sein Volk aus schwerer Prüfung und grosser Gefahr befreit hat.

[8] Benedeiet, Völker, unseren Gott
Und lasst erschallen laut sein Lob —
[9] Der unsre Seel versetzt in Leben
Und nicht überlassen dem Hinfall unsern Fuss.
[10] Denn du prüftest uns, Elohim,
Läutertest uns wie man Silber läutert.
[11] Du brachtest uns hinein ins Jagdnetz,
Legtest drückende Bürd' auf unsere Lenden,
[12] Liessest Elende unser Haupt überfahren,
Wir geriethen ins Feuer und ins Wasser —
Doch du hast uns ausgeführt zu Wonnegenuss.

Was in Str. 2 unter der Trockenlegung des Meeres und Stromes gemeint ist, wird nun hier unter wiederholtem Aufruf der Völker zur Betheiligung an dem *Gloria* Israels auseinandergesetzt. Gott hat die Gefahr des Todes und des Falles von seinem Volk abgewendet: er hat dessen Seele in Leben (בַּחַיִּים wie בְּרֶשַׁע 12, 6, denn בְּחַיִּים kommt gar nicht vor) oder ins Leben d. i. in den Bereich des Lebens versetzt, wo sie dem Tode unnahbar ist; er hat dessen Fuss nicht überlassen dem Hinfall (מוֹט wie נִכְשָׁל vom Sturze selber, *subst.* wie 121, 3, vgl. die andere Constr. 55, 23). Denn Gott hat sein Volk wie in den Schmelzofen oder Schmelztiegel geworfen, בָּחַן bed. mittelst Glühens prüfen und צָרַף mittelst Schmelzens entschlacken, zwei übliche Bez. des nicht näher unterschiedenen Prüfungs- und Züch-

tigungsleidens, welches bes. häufig mit einer Silberschmelze verglichen wird (Lieblingsbild Jesaia's und Jeremia's, aber auch Sach. 13, 9. Mal. 3, 3). מְצוּדָה bed. hier wie Ez. 12, 13 von צוּד *venari* das Jagdnetz[1]; מוּעָקָה die schwerlastende Bürde, denn von den *part.* der abgeleiteten Conj. werden *nn. abstr.* (wie מֻטָּה Ausspannung Jes. 8, 8., מְבֻלָּקָה Verödetsein Nah. 2, 11., vgl. die masc. Hofalbildungen 69, 3. Jes. 8, 23. 14, 6. 29, 3) gebildet. אֱנוֹשׁ ist häufige Benennung der Feinde Gottes und Verfolger seiner Gemeinde 9, 20 f. 10, 18. 56, 2. Jes. 51, 12. 2 Chr. 14, 10.; sie heissen so als elende Sterbliche, nichtige Wichte in Contrast mit ihrer vermeintlichen Allmacht, Hoheit und Unvergänglichkeit. Gott fügte es so, dass Elende über Israel hinfuhren (vgl. 129, 3. Jes. 51, 23), so dass die Hufe ihrer Rosse und die Räder ihrer Wagen hart an Israels Haupt anrührten (ל statt des sonstigen עַל) und es zu zermalmen drohten. Feuer und Wasser sind wie Jes. 43, 2 Bez. der äussersten Todesgefahren. Israel war dem Verbrennen und Ertrinken nahe, aber Gott führte es heraus לָרְוָיָה zu reichlicher Fülle, zu Ueberfluss und Ueberschwang des Wohlergehens, des Heilsgenusses 36, 9 vgl. 23, 5. Dafür לָרְוָחָה Ex. 8, 11 zu lesen liegt nahe, ist aber unnöthig. Die LXX, welche *εἰς ἀναψυχήν* übers., hat so gelesen und viell. bez. sich hierauf auch das *ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως* ihrer Psalmüberschrift.

Str. **4**: Erbieten des nun wie Ein Mann redenden Volkes, die seinem Gotte gelobten Opfer zu bringen.

> [13] **Ich werd' in dein Haus gehn mit Ganzopfern,**
> **Werde dir bezahlen meine Gelübde,**
> [14] **Wozu weit aufgethan sich meine Lippen**
> **Und die mein Mund gesprochen, als mir eng war.**
> [15] **Ganzopfer von Mastschafen werd' ich dir bringen**
> **Nebst Opferdampf von Widdern,**
> **Werde opfern Rinder sammt jungen Böcken.**
> *(Forte)*

Wie sich hier, wo die Gemeinde redet, erwarten lässt, sind es äusserlich wirkliche Opfer, in denen sie ihrer freudigen Dankbarkeit gottesdienstlichen Ausdruck geben zu wollen bekennt. Voranstehn die עוֹלוֹת, die auf blutige Sühne sich gründenden Gaben anbetender Huldigung; בְּ ist, wie Lev. 16, 3 vgl. Hebr. 9, 25., das der Begleitung. Mit נְדָרַי sind besonders שַׁלְמֵי נֶדֶר gemeint, die gleichfalls auf blutige Sühne gestellte Kundgebung des Verlangens nach immer innigerer Gemeinschaft mit Gott und der Danksagung für seine er-

[1]) Statt בַּמְּצוּדָה (der LA der besten Zeugen) findet sich auch gleichbed. בַּמְּצוֹדָה und Jo. Ge. Nisselius (1662) hat sogar בִּמְצוּרָה.

lebten Gnadenführungen. פָּצָה פֶּה kommt auch anderwärts vor von dem durch Noth erpressten Geloben ausserordentlicher Leistungen Richt. 11, 35.; אֲשֶׁר ist auf die Gelübde bezüglicher Objectsacc.: *quae aperuerunt = aperiendo nuncupaverunt labia mea* (Geier). In V. 15 freut sich die Gemeinde invoraus der reichlichen und mannichfaltigen Beschaffenheit der Ganzopfer, die sie bringen wird. Sie wird dieselben nicht allein dem Pflugvieh, sondern auch allen Arten des Hürdenviehes entnehmen; מֵחִים sind markige fette Lämmer, עַתּוּדִים (im Unterschiede von שָׂעִיר, dem als Sündopfer dienenden älteren Ziegenbocke) jüngere Ziegenböcke (s. Knobel zu Lev. 4, 23), עָשָׂה bed. geradezu „opfern", wie Ex. 29, 36—41 u. ö., und קְטֹרֶת ist hier mit Bez. auf הִקְטִיר, den stehenden Ausdruck von dem die Opferstücke auf dem Altar verflammen und verdampfen lassenden Priester, Benennung des Opferdampfes.

Str. **5** (mit לְכוּ anhebend wie Str. 2): Aufforderung an alle Gottesfürchtigen, mit einzustimmen in den Dank der Gemeinde für die erfahrene wunderbare Gebetserhörung.

16 Kommt, höret, ich will erzählen, all ihr Fürchtigen Elohims,
Das was er gethan meiner Seele.
17 Zu ihm mit meinem Munde rief ich
Und ein Hymnus war unter meiner Zunge.
18 Hätt' ichs auf Heilloses abgesehn in meinem Herzen,
Würde nicht hören der Allherr.
19 Jedoch gehört hat Elohim,
Gehorcht auf den Ruf meines Gebets.
20 Gebenedeit sei Elohim,
Der nicht fortgestossen mein Gebet
Und seine Gnade von mir weg.

So individuell lautet diese Schlussstr., denn der Psalmist ist ja nicht blos der Mund der Gemeinde, er ist selbst ein Glied derselben. Zu ihm — sagt die Gemeinde oder der Psalmist mit ihr — zu ihm mit meinem Munde (also nicht blos stillinnerlich, sondern laut und heftig) rief ich, und die Erhörung war mir so gewiss, dass ich schon einen Hymnus (רוֹמָם n. d. F. דּוֹמָם, עוֹלָל, שׁוֹבָב das Erhebende, Lobpreisende, Nebenform von רוֹמֵם) unter meiner Zunge in Bereitschaft hatte (s. 10, 7). Denn der Augpunkt des Gebets war nicht אָוֶן gottwidrige Nichtswürdigkeit, sondern die göttliche Ehre; רָאָה mit Acc. wie Gen. 20, 10. Ps. 37, 37: auf etwas absehen, es im Auge haben. Das nicht vocat. אֲדֹנָי haben wir „der Allherr" übers., wie anderwärts „der Waltende" (altgermanisch der Walter), beides um es von הָאָדוֹן der Herr zu untersch. אָכֵן ist hier adversativ — eine Bed., die es von seiner restrictiv-affirmativen Grundbed. aus (also, so u. nur so, *tantum*)

leicht gewinnen kann, indem es das Vorausgegangene einschränkt oder das Gegentheil davon bejaht. In der Schlussdoxologie ist תְּפִלָּתִי, wenn man מֵאִתִּי zu beiden Obj. zieht, das Gebet nach seinem Inhalt und Ziel, also *meton.* s. v. a. das Erbetene. Aber הסיר תפלה מאת פל für: jemandem das Erbetene versagen wäre doch eine allzu gesuchte Ausdrucksweise, und wozu מֵאֵת und nicht מִן? Deshalb haben wir lieber so übers., dass 20[b] in sich geschlossenen Sinn hat und zu 20[c] ולא הסיר hinzuzudenken ist. So auch Lth.: „der mein Gebet nicht verwirft noch seine Güte von mir wendet". Formell schön ist dieser Schluss nicht; seinen korahitischen Mustern (vgl. 46, 9. 47, 2. 49, 2) kommt dieser Dichter nicht gleich.

PSALM LXVII.

Wie Ps. 65, so ist auch dieser liturgische, mit Saitenspielbegleitung vorzutragende Psalm-Sang (מִזְמוֹר שִׁיר) ein Erntedanklied. Wie Ps. 65 den noch auf den Fluren stehenden Erntesegen, so betrachtet dieser Ps. den, wie es scheint, schon eingescheuerten in heilsgeschichtlichem Lichte. Jede gesegnete Ernte ist für Israel eine Erfüllung der Verheissung Lev. 26, 4 und eine Bürgschaft, dass der Beruf Israels, welcher an die gesammte Völkerwelt geht, nicht unausgerichtet bleiben werde.

Den Bau des Ps. wird die folg. Uebers. veranschaulichen:

[2] Elohim sei uns hold und segne uns,
Er lasse leuchten sein Antlitz bei uns,
(Forte)

[3] Dass kund werde auf Erden dein Weg,
Unter allen Heiden dein Heil.

[4] Loben werden dich Völker, Elohim,
Loben werden dich die Völker alle.

Es werden freun sich und frohlocken Nationen,
Denn du wirst richten Völker in Geradheit
Und Nationen auf Erden wirst du leiten.
(Forte)

[6] Loben werden dich Völker, Elohim,
Loben werden dich die Völker alle.

[7] Die Erde hat gegeben ihre Frucht,
Es wird segnen uns Elohim unser Gott.

[8] Es wird uns segnen Elohim
Und fürchten werden ihn alle Erden-Enden.

Es sind sieben Absätze: die zweimal drei Zweizeiler haben einen Dreizeiler in der Mitte, der die Spange des Siebents bildet. Zweimal סלה, erst nach dem Wiederhall des Priestersegens und dann am Schlusse des mittleren Dreizeilers. Dreimal יְבָרְכֵנוּ, damit das Ganze das Gepräge des Priestersegens, des dreifaltigen, trage.

Der Ps. beginnt V. 2 mit Worten des Priestersegens Num. 6, 24—26. Das dreimalige יהוה desselben ist hier nach elohimischer Psalmweise in dreimaliges אלהים umgesetzt. Mit אִתָּנוּ wünscht sich die Gemeinde die Gegenwart des in Gnade enthüllten lichtverbreitenden Liebesantlitzes ihres Gottes. Hier fällt, wie סלה sagt, die Musik ein[1]. Mit V. 3 wird aus der Form der ברכה in die der תפלה übergegangen; לָדַעַת *ad cognoscendum = ut cognoscatur.* Je gnadenreicher sich Elohim der Gemeinde bezeugt, desto weiter und erfolgreicher ergeht von ihr aus die Verkündigung Elohims über die ganze Erde. Man erkennt da seinen דֶּרֶךְ d. i. die fortschreitende Verwirklichung seines Rathschlusses und seine יְשׁוּעָה d. i. den Inhalt dieses Rathschlusses, näml. das Heil, worauf er abzielt, das Heil nicht Israels blos, sondern aller Menschheit. Nun folgt V. 4—6 die Aussicht auf Bekehrung aller Völker zu dem Gott Israels und ihren Eingang in das Reich Gottes; das Richten שׁפט ist hier nicht als richterliches Strafen, sondern als gerechtes und mildes Regiment gedacht, wie in den hieher gehörigen christologischen Parall. 72, 12 f. Jes. 11, 3 f. מִישֹׁר in unmittelbar ethischem Sinne für מֵישָׁרִים nur noch 45, 7. Jes. 11, 4. Mal. 2, 6. Diese Aussicht auf das Heil aller Welt erhebt

[1]) Der Priestersegen selbst, mit welchem nach dem Frühgottesdienst im Tempel die Gemeinde entlassen ward, war ohne musikalische Begleitung, ward aber nicht in einfach recitativer, sondern sangreicher melodiöser Weise vorgetragen. Man ersieht dies aus *b. Kidduschin* 71[a]: „Anfangs überlieferte man den zwölfbuchstäbigen Gottesnamen an Jedermann; als aber Missbrauch damit getrieben ward, überlieferte man ihn nur den Würdigsten aus dem Priesterstande und diese richteten es so ein, dass derselbe von dem Gesange ihrer priesterlichen (gleichfalls, jedoch nur mit dem vierbuchstäbigen Gottesnamen, segnenden) Brüder verschluckt ward (מבליעים אתו בנעימת אחיהם הכהנים). Rabbi Tarphon erzählt: Einst stieg ich hinter meinem Muttersbruder auf die Priesterstufe (um zu segnen) und da neigte ich mein Ohr zu dem Hohenpriester hin und hörte, wie er den Gottesnamen verklingen liess in dem Gesange seiner priesterlichen Brüder.“ Maimuni dehnt dies auf das Aussprechen des Gottesnamens in den hohepr. Gebeten des Versöhnungstages aus (s. meinen Hebräerbrief S. 754), aber nach welcher Quelle? Uebrigens vgl. über den Akt des Priestersegens Maimuni's *Jad chazaka* in den Halachoth über die Händeaufhebung (נשיאת כפים) Abschn. XIV Hal. 9 (hauptsächlich aus *Sota* f. 37—39).

sich auf Grund eines gegenwärtigen, die Augen lichtenden Freudenereignisses: die Erde hat dargereicht ihre Frucht, die ausgesäete und erhoffte[1]. Dieser Erntesegen der Gegenwart ist Gewährleistung ferneren Segens, dessen Gottes Volk sich zu erfreuen haben wird, bis endlich dieses Volkes Gott von allen Enden der Erde geehrfürchtet werden wird und bis endlich (nach den von Hgst. mit Recht beigezogenen Parallelstellen Gen. 22, 18 vgl. Jes. 60, 3) in dem Samen Abrahams sich segnen alle Geschlechte der Erde. Dieser auf das Ende des Werkes Gottes hienieden gehende Missionston ist in dem kirchlichen Schlussgesange „Gott sei uns gnädig und barmherzig" leider verwischt, um so entschiedener und lieblicher klingt er in Luthers „Es woll uns Gott genädig sein" hindurch.

PSALM LXVIII.

Es ist ein bewunderungswürdig feiner Takt, mit welchem der Sammler auf das מזמור שִׁיר 67 das מזמור שִׁיר 68 folgen lässt; jenes begann mit dem Wiederhall der Segensworte, welche Mose Ahron und seinen Söhnen in den Mund legt, dieses mit Wiederholung jener Signalworte, in denen er beim Lageraufbruch Jehova aufforderte, Israel voranzuziehen Num. 10, 35 f. Es ist in der That — sagt Hitz. von Ps. 68 — keine geringe Aufgabe, dieses Titanen Meister zu werden. Wer sollte da nicht beistimmen? Es ist ein Ps. in Debora-Styl, auf dem höchsten Gipfel hymnischer Empfindung und Darstellung einherschreitend; die Sprache ist kühn und so eigenthümlich, dass wir nicht weniger als 13 sonst nicht weiter vorkommenden Wörtern begegnen. Er ist so ausgeprägt elohimisch, dass das einfache אלהים 23mal vorkommt, aber ausserdem ist das ganze Füllhorn der Gottesnamen über ihn ausgeschüttet: יהוה V. 17., אדני 6mal, הָאֵל 2mal, שַׁדַּי V. 15., יָהּ V. 5., יהוה אדני V. 21., יה אלהים V. 19., so dass dieser Ps. unter allen elohimischen der glanzreichste ist. Bei seiner grossen Schwierigkeit gehen die Ausll., zumal die älteren, in Auffassung des Ganzen und Einzelnen natürlich weit auseinander,

[1]) Wenn die KVV dieses *terra dedit benedictiones suas* (Tertullian *adv. Jud.* c. 13) messianisch verstehen, so lässt sich dafür auf Jes. 4, 2 verweisen, wo allerdings צמח ה und פרי הארץ nicht den von Jehova geschenkten Erntesegen bed., sondern den künftigen Christus, der einerseits von Gott kommt, andererseits aus irdisch-menschlich-davidischem Boden hervorgeht. Er ist die Frucht, in welcher alles Wachsen und Blühen in der irdischen Geschichte zu seinem verheissungsgemässen gottgewollten Abschluss kommt.

was Ed. Reuss gemissbraucht hat, an diesem Ps. die Unsicherheit der alttest. Exegese lächerlich zu machen. Selbiges Pasquill führt den Titel: Der achtundsechzigste Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unsrer ganzen Zunft. Jena 1851. Der Verf. hat hier ungef. 400 Auslegungen des Ps. zusammengeschleppt und daraus einen Harlekinanzug für die Exegese zusammengeflickt, alles um desto gespannter auf seine eigne Auslegung zu machen, die er am Schlusse mit schiedsrichterlichem Ernste zum Besten gibt, die aber, mit Verlaub des gründlich gelehrten Forschers, weiter nichts ist als die Pritsche zu dieser Hanswurstiade.

Der Ps. soll nach Reuss zwischen Alexander d. Gr. und den Maccabäern geschrieben sein und den Wunsch aussprechen, dass die vielen aus Palästina entfernten und in die weite Welt zerstreuten Israeliten bald im Vaterlande wieder vereinigt werden möchten. Diese Auffassung beruht auf lauter exeg. Gewaltsamkeiten, bes. der, dass V. 23 unter denen, die Gott zurückholen will, die Exulanten gemeint seien. Es sind dort die Feinde Israels gemeint. Reuss aber stempelt die, welche aus Basan zurückgeholt werden, zu Exulanten Syriens und die, welche aus Meerestiefen zurückgeholt werden, zu Exulanten Aegyptens. Von dem auffälligen Zusammentreffen der Nennung der nördlichen Stämme (eingeschl. Benjamin) in V. 28 mit den asaphischen Ps. weiss er nichts; Juda und Benjamin ist ihm Judäa, Sebulun und Naphtali Galiläa im späteren nachexilischen Sinne. Das Thier des Schilfes fasst er richtig als Emblem Aegyptens, aber Beziehung auf Syrien daneben zwingt er herbei. Nichtsdestoweniger macht Olsh. dem Strassburger Zunftmeister wegen seiner Verdienste um diesen Ps. seine Reverenz, aber nachdem er ganze 2 Seiten des „Denkmals“ seinem Comm. einverleibt, findet er doch in der Zeit zwischen Alexander und den Maccabäern keine Ruhe, flicht drei Zweifel zusammen und lässt sich an diesem Stricke glücklich auf den Gemeinplatz der Maccabäerzeit nieder, dessen Anziehungskraft für ihn unwiderstehlich ist.

Gegen diese Olshausensche Verpflanzung des Ps. in die maccabäischen Zeiten, die sich trotz der ihm von Reuss in den Weg gelegten Klötze voraussehen liess, berufen wir uns auf Hitz. u. v. Leng., welche doch auch scharfsichtig genug sind, wenn es gilt, maccabäische Ps. ausfindig zu machen. Jener bez. den Ps. auf den Rachekrieg den Joram von Israel in Verein mit Josaphat von Juda gegen Moab geführt hat 2 K. c. 3., wofür sich wenigstens sagen lässt, dass das allerdings eine nachdavidische Blüthezeit der Psalmendichtung

war, und dieser sagt, es könne kaum bezweifelt werden, dass der Ps. nach Rödigers Vorgang auf ein Moment in der Zeit des Pharao Necho zu beziehen sei, wofür sich wenigstens dies anführen lässt, dass sich dabei besser, als bei Hitzigs Muthmassung, die Bezugnahme auf Aegypten und Aethiopien erklärt. Alle diese und andere neuere Forscher setzen eine Ehre darein, der Wahrheit des überschriftlichen לדוד gar nicht weiter nachzuforschen, sondern die Ueberlieferung ohne weiteres zum Fusstritt ihrer Hypothesen zu machen. Und doch gibt es im Leben Davids zwei Ereignisse, auf welche hin der Ps. erst genau angesehen sein will, ehe man das לדוד dem Winde der Muthmassung preisgibt. Das erste ist die Einholung der Bundeslade nach dem Zion, worauf z. B. Stier und Hofm. den Ps. deuten. Ew. ändert diese Ansicht dahin ab, dass zwar das grosse Danklied, welches nach erfolgter Einholung der Bundeslade wie ein Siegesgesang öffentlich vorgetragen sein muss, uns als Ganzes verloren gegangen sei, dass aber „allen Spuren nach" sich einige bedeutende Reste von ihm in Ps. 68 erhalten haben, welcher wesentlich nichts sei, als ein bei Einweihung des zweiten Tempels erneuerter alter Siegesgesang dieses Sinnes (Gesch. 2, 590 Ausg. 1). Aber mit dieser ganzen Auffassung ists wesentlich nichts, denn 1) ein solcher abgeleiteter Charakter des Ps. lässt sich nicht nachweisen. Wir wollen zwar nicht verkennen, dass er unter den Ps. Davids einzig dasteht und an den Ps. Hiskia's oder Habakuks erinnert, aber das Abgeleitete darin beschränkt sich doch nur darauf, dass die Signalworte Mose's, der Segen Mose's, die Weissagungen Bileams, das Deuteronomium, das Lied Hanna's stellenweise durchklingen, alles Herrliche des Schriftthums der Vorzeit ist hier wie in ein Meer zusammengeleitet. 2) Der Beziehung auf die Uebersiedelung der Bundeslade widerspricht gleich die Art und Weise, wie der Ps. mit Umschreibung der Signalworte Mose's beginnt, widerspricht auch sein aus dieser Bez. sich nicht einheitlich erklärender Inhalt. Jehova hat längst Wohnung gemacht auf dem heiligen Berge; der Ps. schildert, wie der Erhabene, der durch die obersten Himmel, jetzt aber, wie in der Urzeit, an der Spitze seines Volkes einherfährt, alle ihm und seinem Volke feindlichen Gewalten niederwirft und aller Welt das Bekenntniss abnöthigt, dass der Gott Israels von seinem Heiligthume aus unüberwindlich waltet. Er gehört sonach unter die eigentlichen Kriegs- und Siegespsalmen. Ein weit geeigneterer Anlass ist also der ammonitisch-aramäische Krieg Davids, in welchen die Bundeslade mitgenommen wurde; der Ps. ist aber dann nicht gedichtet, als nach beendigtem Kriege die

Bundeslade auf den h. Berg zurückgebracht wurde (Hgst. Reinke), sondern als sie von da aus an der Spitze Israels sich gegen die verbündeten Könige in Bewegung setzte. Es ist der Geist des Glaubens, der in diesem Ps. Jehova's Sieg invoraus feiert und in dem einzelnen Siege seinen Sieg über die ganze Völkerwelt verbürgt schaut. Das Thema ist der Sieg des Gottes Israels über die Welt. Inhaltlich angesehen zerlegt sich das Ganze in zwei Hälften V. 2—19. 20—35., welche sich im Allg. so unterscheiden, dass die erste mehr bei der That Gottes, die zweite mehr bei den Eindrücken verweilt, die sie auf die Gemeinde und die Weltvölker macht; sie wird in beiden bald als eine zukünftige bald als eine vergangene geschaut, indem die Sehnsucht der Bitte und die Zuversichtlichkeit der Hoffnung sich bis auf die Höhe der Prophetie emporschwingt, welche das Künftige wie eine vollzogene Thatsache vor sich hat. Betrachten wir die Anlage aber von Seiten der Kunst, so besteht der Ps. durchweg aus fünf- und vierzeiligen Str., die sich folgendermassen gruppiren: **1**) V. 2—7 Schema: 5. 5. 5 Ouvertüre; **2**) V. 8—11 Schema: 5. 4 Urgeschichtliche Grossthaten Gottes in Mose's und Josua's Zeit; **3**) V. 12—15 Schema: 4. 5 Erneuerung der Siege der Richterzeit in der Gegenwart; **4**) V. 16—19 Schema: 5. 5 Der Berg Zion Berg Jehova's des Triumphators; **5**) V. 20—28 Schema: 4. 5. 4. 5 Gott gibt seinem Volke rächenden Sieg und festlichen Triumph; **6**) V. 29—35 Schema: 4. 5. 5. 5 Alle Welt wird dem Gotte Israels unterthan. Das musikalische סלה kommt dreimal vor (V. 8. 20. 33). Schon wenn man diese drei Kraftstellen näher ins Auge fasst, kann man in Auffassung des Ps. nicht irre gehen, dessen grosse Schwierigkeit weniger in Unsicherheit des Gesammtsinns und Undurchsichtigkeit der Zusammenhänge, als in der Menge sprachlicher Räthsel besteht, die er uns im Einzelnen aufgibt.

Der Ps. beginnt mit Herbeiwünschung des Sieges Gottes über alle seine Feinde und des Siegesjubels der Gerechten, worauf in Str. 2 u. 3 die Aufforderung folgt, dem Sieger Bahn zu machen und einem so allmächtig erhabenen und gnädigen Gotte zu lobsingen:

[2] Aufstehe Elohim, zerstieben mögen seine Feinde
Und fliehen seine Hasser vor seinem Antlitz.
[3] Wie Rauch zerjagt wird mögst du zerjagen;
Wie Wachs zerschmelzt vor Feuers Anblitz,
Mögen umkommen Frevler vor Elohims Antlitz.

[4] Und Gerechte mögen freun sich, frohlocken vor Elohim
Und sich wonnen in Freude.

[5] Singet Elohim, harfnet seinen Namen,
Macht Bahn dem Daherfahrenden durch die Steppen,
Jah ist sein Name und frohlocket vor Ihm.

[6] Ein Vater der Waisen und Sachwalter der Wittwen
Ist Elohim in seinem heiligen Thronsitz.
[7] Elohim schafft Einsamen Hausstand,
Führt Gefangne hinaus in Wohlergehen,
Nur Widerspenstige bleiben in Sonnenglutland.

Die Futt. V. 2f. sind optativisch zu fassen; die Wunschform entspricht der Gebetsform der Grundstelle Num. 10, 35., nach welcher, zumal in Beihalt von 2 S. 11, 11., anzunehmen ist, dass der Dichter, wie Mose, Jehova und die h. Lade zusammendenkt, Jehova hatte ja seine Gnadengegenwart in Israel an die h. Lade als seinen irdischen Thronsitz gebunden, diese wird nicht in Bewegung gesetzt, ohne dass Jehova sich erhebt und seinem Volke durch die feindliche Welt hindurch Bahn bricht, jedoch nicht anders als auf Israels Gebet, denn die Macht des Glaubens und die Macht seiner in Gnade und Gericht sich erweisenden Gerechtigkeit stehen in heilsordnungsmässiger Wechselwirkung. In V. 3 geht der Wunsch, indem er sich unmittelbar an Gott selbst richtet, in Bitte über; תִּנְדֹּף statt תִּנָּדֵף oder תִּדֹּף, eine Mischform aus beiden (Ew. §. 240[c]), unter Einfluss des beabsichtigten Gleichklangs (s. oben S. 400 Anm.) mit הִנְדֹּף, dessen Obj. sich leicht ergänzt (*dispellas sc. hostes tuos*) und absichtlich weggelassen ist, um die Anschauung unverwandter auf die aller Creatur unwiderstehliche göttliche Allmacht zu richten. Wie der Rauch, so ist Wachs ein Bild menschlicher Ohnmacht; Gottes Antlitz d. i. der Zornhauch und das Zornfeuer, welches von Gottes Antlitz ausgeht, stehen ihnen entgegen. *Si creatura creaturam non fert* — bemerkt Bakius — *quomodo creatura creatoris indignantis faciem ferre possit?* Dem Wunsche in Betreff der Feinde tritt V. 4 ein Wunsch in Betreff der befeindeten Gemeinde an die Seite; die Ausdrücke der Freude sind gehäuft, um die Ueberschwenglichkeit der Freude zu malen, welche die Selbstfolge der erlangten Freiheit sein wird; שָׂמַח von innerer freudiger Erregung, עָלַץ von äusserer freudestrahlender Bewegung, שׂוּשׂ von hüpfendem wonnigem Entzücken; לִפְנֵי bildet einen schönen Gegens. zu מפני V. 2. 3: von der Zornwirkung, die von seinem Antlitz ausgeht, zerstieben die Feinde, während vor seinem Gnadenantlitz sich freuen die Gerechten. Der nun V. 2—4 ergangenen Aufforderung zufolge setzt sich Elohim, vor seinem Volke herziehend, in Bewegung und es ergeht V. 5 der Aufruf, ihn mit Ge-

sang, seinen Namen mit Saitenspiel zu preisen und Bahn zu machen dem der daherfährt בָּעֲרָבוֹת. Man darf nicht im Hinblick auf V. 34 und dem ähnliche Schriftstellen ערבות mit Trg. u. Talm. als Namen eines der sieben Himmel fassen, wozu ohnehin das V. עָרַב vermischt, wirr, dunkel s. nicht recht passt, sondern man hat nach Jes. 40, 3 zu erklären, wo es heisst: „ebnet in der ערבה d. i. Steppe eine Strasse unserem Gotte". In diesem Sinne ist ערבות מואב eine stehende geograph. Benennung. Der Erlösungsweg des alten Israel ging durch die Wüste. Deshalb ist „der durch die Wüste einherfährt" emblematische Bez. Gottes des Erlösers. Die Rüstung zu seinem Empfange, die Förderung seines Werkes verbildlicht sich demgemäss als Ebnung der ungebahnten Steppe; סָלַל aufschütten, näml. eine erhöhete bequeme Strasse. Es ist Gott der Erlöser: „Jah ist sein Name, so frohlockt vor ihm her". Das ב vor בְּיָהּ ist das auch vor Eigennamen und mit Suff. versehenen Appell. übliche *Beth essentiae:* seine Selbstbezeugung, durch die er sich kennbar und nennbar macht, besteht darin, dass er יה ist, der in freier Gnade und absoluter Macht die Geschichte durchwaltende Gott des Heils. Dieser Name ist für sein Volk ein Quell des Frohlockens. Er wird V. 6 f. beispielsweise entfaltet. Der Hocherhabne, der im Himmel der Herrlichkeit thront, waltet in der Geschichte hienieden und nimmt sich da gerade der Niedrigsten an, den Seinen hülfreich in alle Lebensverhältnisse nachgehend. Er tritt in Vaterstelle bei den Waisen ein. Er ficht den Rechtsstreit der Wittwe aus. Elohim ist ein solcher, welcher Vereinsamte oder Vereinzelte zu wohnen bringt im Hause; בַּיְתָה mit *He locale,* weil das causative הוֹשִׁיב den bewegten Begriff bewirkter (häuslicher) Niederlassung hat, בַּיִת Haus = Genossenschaft von Mehreren, die unter sich verbunden sind, ist der Gegens. von יָחִיד *solitarius* einsiedlerisch 25, 16. Er gibt solchen Familie (113, 9) oder versetzt sie in Familienverband. Er ist ferner ein solcher, welcher herausführt (aus Kerker und Gefangenschaft) Gefesselte in Fülle von Wohlstand; dies der Zustand, in welchen er ihren bisherigen Jammerstand wandelt, כּוֹשָׁרוֹת nur hier, *pluralet.* von כָּשֵׁר syn. אָשֵׁר gerade, glücklich s. Die Kehrseite dieses seines leutselig herablassenden Waltens in der Menschheit spricht kurz und scharf die letzte Zeile aus. אַךְ ist stark excipirend und das Prät. besagt eine Erfahrungsthatsache, die sich von jeher bestätigt hat. Ausgeschlossen waren von jeher von diesen Gnadenerweisen die סוֹרְרִים d. i. nicht: Abfälligen (von סוּר), sondern Widerspenstigen (von סָרַר), welche das Regiment eines so gnädigen Gottes nicht lei-

den wollten. Diese müssen bewohnen צְחִיחָה (nicht Acc. des Orts, sondern des Obj.) sonnenverbranntes ausgedörrtes Land, von צָחַח blendend hell und versengt, ausgeglüht sein. Sie bleiben in der Wüste, ohne ins gelobte Land zu kommen, für sie fliesst und spriesst keine Gnade. Nimmt man an, was nahe genug liegt, dass der Dichter dabei die Masse des aus Aegypten erlösten Volkes im Sinne hat *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσαν ἐν τῇ ἐρήμῳ* (Hebr. 3, 17), so ist der Uebergang zum Folgenden um so vermittelter. Indess bedarf es solcher Vermittelung nicht. Den Zug durch die Wüste nach Canaan unter Anführung Jehova's des unwiderstehlichen Siegers hatte der D. gleich Anfangs im Sinne, jetzt gedenkt er der damaligen göttlichen Wunderführung, damit die Gegenwart sich daran aufrichte, ausdrücklich:

> [8] **Elohim, als du auszogst vor deinem Volk her,**
> **Als du einherschrittst in der Einöde,** *(Forte)*
> [9] **Bebte die Erde,**
> **Auch troffen die Himmel vor Elohim,**
> **Der Sinai da vor Elohim, Israels Gott.**
>
> [10] **Mit reichlichem Gabenregen besprengtest du dein Erbe,**
> **Und lechzte es, ward es von Dir gekräftigt.**
> [11] **Deine Thierlein wohnten drin,**
> **Du bewirthetest mit deiner Güte den Bedrängten, Elohim.**

Der D. wiederholt V. 8f. Worte Debora's Richt. 4, 5f. und die Worte dieser gehen auf Dt. 33, 2 vgl. Ex. 19, 15ff. zurück; für Hab. c. 3 ist hinwieder unser Ps. Original. Das kriegerische V. יֵצֵא stellt Elohim dar, wie er von seinem himmlischen Wohnsitze ausziehend sich an die Spitze Israels stellt; das feierliche V. צָעַד, wie er in siegesgewissem Heldenschritt die Schaaren seines Volkes begleitet, und absichtlich ist der schauerliche Wüstenname יְשִׁימוֹן gewählt, um den Contrast des Schauplatzes mit dem damals Geschauten auszudrücken. Die Schilderung fixirt den Sinai als den Mittelpunkt aller Offenbarungen Gottes in der mos. Erlösungszeit, als die Stätte der herrlichsten von allen (s. meinen Comm. zu Hab. S. 136f.). Die grossartigen Phänomene, welche die Nähe Gottes verkündeten, sind auf den ganzen Wanderzug vertheilt, concentrirten sich aber aufs herrlichste bei der Gesetzgebung auf Sinai. Die Erde erzitterte in weitem Umkreise des mächtigen Felsengebirges und die Himmel troffen, indem Wolkendunkel sich über den Sinai lagerte, durchbrochen von unaufhörlichen Blitzen Ex. c. 19. Dort begegnete Jehova, wie die Grundstellen beschreiben, seinem Volke; er kam von Osten, sein Volk von Westen, dort fanden sie sich zusammen und die Erde erschütternd, die Himmel durchbrechend verbürgte er

ihnen die Allmacht, die fortan sie schützen und leiten sollte. Mit Absicht nennt der D. Elohim hier „den Gott Israels"; vom Sinai datirt das Bundesverhältniss Gottes zu Israel, von da an ward er auf Grund der Thora Israels König Dt. 33, 5. Es fragt sich nun, wie die V. 10. 11 folgenden Futt. zu fassen sind. Da die Aussage einer vorgeschichtlichen Thatsache vorausgegangen ist und da Prätt. mit diesen Futt. wechseln, so haben wir sie als Imperf. zu fassen. Der Rückblick in die Vorzeit setzt sich hier fort. Man denke aber bei V. 10 nicht mit Hgst. u. den Meisten an die Wunderspeisung und insbes. den Mannaregen während des Wüstenzugs. Die sinaitische Gesetzgebung hat auf Israel als sesshaftes Volk ihr Absehn und die Befreiung aus dem Knechtschaftslande findet erst in der Besitznahme und Behauptung des Verheissungslandes ihren Abschluss. So beziehen sich also V. 10. 11 auf den Segen und Schutz des in Canaan eingezogenen Volkes. נַחֲלָה ist Israels Erbland und גֶּשֶׁם נְדָבוֹת ein Bild der Gabenfülle, welche Gott, seit Israel in Canaan eingezogen, auf dieses herabgeregnet hat. נְדָבָה ist Thun und Gabe aus innerem Antrieb, womit sich der hier noch durch den Plur. verstärkte Begriff der Reichlichkeit verbindet, weil, wer etwas willig thut, es völlig thut, wer willig gibt, reichlich gibt; auch ist גשׁם Regenguss stärker als מָטָר Regen, also גשׁם נדבות Bild der in reicher Fülle von oben herabkommenden guten Gaben. Das *Hi.* הֵנִיף ist wie das Kal Spr. 7, 17 mit dopp. Acc. construirt, nämlich sofern man נחלתך zu 10ª zieht; denn die Accentuation nimmt נחלתך ונלאה zusammen: dein Erbe und zwar das verschmachtete (וְ *epexeg.* wie 1 S. 28, 3. Am. 3, 11. 4, 10). Aber dieses „und zwar" ist zwecklos, warum nicht geradezu הַנִּלְאָה? Auch „dein Erkranktes und Ermattetes" lässt sich nach der vorliegenden Vocalisation nicht mit Böttch. übers., denn es müsste נַחֲלָתְךָ oder נַחֲלָתְךָ heissen. Und die Verbindung dieses *Ni.* mit Suff. ist so zweideutig, zumal in diesem Zus., wo der Ged. an נַחֲלָה Erbeigenthum, Erbe so nahe liegt, dass der D. sie schwerlich gebraucht hat. Man lese also נַחֲלָתְךָ zu 10ª und beginne 10ᵇ mit וְנִלְאָה, welches zwar nicht hypoth. Prät. = וְנִלְאֵתָה ist (Ew. §. 357ᵇ), wohl aber, wie öfter das artikellose Partic. (Ew. §. 341ᵇ), den Werth eines hypoth. Satzes hat: „und war es (Israels Erbe) in ausgedurstetem, abgemattetem, erschöpftem Zustande, so hast du es immer wieder fest hingestellt, gestärkt, erquickt, כּוֹנֵן 8, 4. Ex. 15, 17. Schon hier ist die Bewohnerschaft mit dem Lande zusammengedacht, in V. 11 wird ihrer bes. gedacht: „deine Thiere wohnten drin". Die neuern Ausll. fassen fast alle (Hgst. Vaih. Hitz. Olsh.

u. A.) חַיָּה hier nach 2 S. 23, 11. 13 vgl. 1 Chr. 11, 15., wo es den Zeltkreis oder das Ringlager bed., in dem Sinne von Schaar. Aber das auch sonst asaphische Gepräge dieses Ps.[1] ist dagegen. Dieser Psalmencyklus liebt die Vergleichung Israels mit einer Heerde, so dass auch 74, 19 חית ענייך nichts Anderes als das Gethier deiner Armen, deine armen Thierlein bed. Dieser Gebrauch von חַיָּה ist allerdings sonderbar, aber die Vermeidung von בְּהֵמָה wegen der davon unzertrennlichen Vorstellung des *brutum* 73, 22 erklärt ihn; in חיה liegt nur der Begriff regen Lebens. Man hat also zu erklären nach Mi. 7, 14., wo Israel eine den Wald inmitten des Carmel bewohnende Heerde genannt wird: Gott schaffte, dass die Heerde Israels, obgleich viel verfolgt, dennoch im Lande wohnen blieb. בָּהּ geht auf das bewusste gelobte geliebte Land. Im Parallelglied ist עָנִי Bez. Israels, der *ecclesia pressa* inmitten feindlicher Umgebung: du richtetest her mit deiner Güte dem Armen, Elohim, d. h. du bewirthetest dein armes Volk mit deinen Gütern und Segnungen, הֵכִין לְ wie 1 Chr. 12, 39 *apparare mensam*, טוֹבָה wie 65, 12. טוּב ה' Jer. 31, 12. Man könnte לֶעָנִי auch statt des Acc. nehmen: du festigtest, unterstütztest, hieltest aufrecht den Armen, aber diese Verwischung des Dativbegriffs ist nicht nöthig. Tautologisch wäre die Beziehung des תָּכִין auf das Land nach 65, 10 oder gar mit Olsh. die Wüste, über welche die Schilderung längst hinaus ist. Es ist also in diesen beiden Str. Alles Rückblick auf die vorzeitigen und überhaupt zeitherigen Macht- und Gnadenbeweise Gottes, welche in ein Gesammtbild zusammengefasst werden, in dessen Hintergrund der Sinai steht. Die nun von V. 12 an folgenden Futt. sind nicht mehr vergangenheitsgeschichtlich zu verstehen; sie wechseln nicht mehr mit Prätt., auch zeigt der Uebergang in die Anrede V. 14., dass der D. hier von seiner Gegenwart aus in die Zukunft blickt. Es wird der glückselige Zustand gemalt, in welchen Gott seine Gemeinde versetzt, indem er ihr die feindlichen Weltmächte zur Beute gibt:

[12] Der Allherr wird erschallen lassen Machtruf,
Der Siegesbotinnen ist ein grosses Heer.
[13] Die Könige der Heerschaaren werden fliehn, werden fliehn
Und die Hausehre vertheilen Beute.

[14] Wenn ihr lagert zwischen Hürden,
Sind der Taube Fittige überzogen mit Silber
Und ihre Schwingen mit glänzendem Goldgrün.
[15] Sprengt auseinander der Allmächtige Könige drin,
Wirds schneeweiss auf Zalmon.

---

[1]) s. über dieses asaphische Gepräge meinen Comm. zu Habakuk S. 122.

Das N. אֹמֶר, welches nie Suffix hat, weil die Eigenthümlichkeit der Form dadurch verwischt werden würde, bez. immer gewichtvolle Rede, bes. das Verheissungswort 77, 9 oder Machtwort Gottes Hab. 3, 9., welches sonst als gewaltige Donnerstimme 68, 34. Jes. 30, 30 oder Posaunenstoss Sach. 9, 14 vorgestellt wird. Es ist hier das Machtwort gemeint, wodurch er auch jetzt den Zustand seiner bedrängten Gemeinde plötzlich wandeln wird. Die ganz neue Lage der Dinge, welche dieses Machtgeheiss gleichsam hervorzaubert, vergegenwärtigt 12[b]. Sieg und Triumph folgt auf Gottes אֹמֶר wie auf sein schöpferisches יְהִי. Die Rettung Israels von Pharao's Heer, die Befreiung aus Jabins Hand durch die Niederlage Sisera's, den siegreichen Zweikampf Davids mit Goliath feierten singende Frauen; Gottes Entscheidungswort wird auch diesmal ergehen und der Freudeverkündigerinnen, Siegsheroldinnen, wie Mirjam und Debora, wird ein grosses Heer sein. Den Gegenstand des Siegesjubels beschreibt V. 13. Die צְבָאוֹת sind die zahlreichen wohlgerüsteten Heere, mit denen die Könige der Heiden wider das Volk Gottes ziehen; die sonst ungewohnte Verbindung מלכי צבאות ist wohl eine ironisch herabsetzende Nebenstellung zum gewohnten יהוה צבאות (Böttch.). Dieser, der Allherr, redet drein und sie müssen wegwanken, entweichen; in der Anadiplosis wie Richt. 5, 7. 19. 20 liegt, dass sie weithin, nach allen Seiten hin versprengt werden, das zwiefache *fut. energicum* (sprich: *jiddodûn*) steigert den malerischen Ausdruck. Beutetheilen ist für Israel die Folge solcher Niederlage. נְוַת בַּיִת ist näml. Israel selbst als Weib personificirt; es bed. eig. nicht Hausehre, נָוֶה = נָאוָה, wie Lth. nach LXX. Vulg. übers., sondern Hausbewohnerin, נָוָה = נָאָה, *ναίειν*, jedenfalls die im Hause Schaltende und Waltende, wie *ἡ οἰκουρός*. So heisst Israel, weil es friedlich, nur auf Erhaltung seines Erbes bedacht, die Heimath bewohnt, die Volksgemeinde, zu welcher sich die Einzelnen wie die Kinder zur Hausmutter verhalten, indem sie ihrer Vermittlung die leiblichen und geistlichen Segnungen, in die sie hineingeboren werden, verdanken. Diese in beschränktem Kreise sich haltende Gemeinde siegt dennoch, wenn sie in Krieg verwickelt wird, weil Gott selber, der Allwaltende (אֲדֹנָי), für die in sich selbst schwache und wehrlose streitet. Es wird nun V. 14 der Zustand des durch seinen Gott sieghaften und nach dem Kriege wieder friedlich wohnenden Volkes beschrieben. אִם streift aus der hypothetischen Bed. an die zeitliche, wie z. B. Iob 14, 14 (s. oben zu 59, 16). Das Lagern zwischen den Hürden (שְׁפַתַּיִם die aus je zwei gegenüberstehenden Gitterwänden oder Pferchen be-

stehende Hürde mit *Dag. euphon.*) ist ein Bild wohlhäbigen Friedens Gen. 49, 14. Richt. 5, 16. Eine solche Zeit steht auch jetzt Israel bevor, eine Zeit friedlichen durch reiche Beute gehobenen Wohlstandes. Es wird alles blinken und glitzern von Silber und Gold. Israel ist Gottes Turtel 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. 11, 11. Deshalb wird der neue Wohlstand mit dem Farbenspiele einer sich sonnenden Taube verglichen. Ihre Flügel sind da wie mit Silber überzogen (נֶחְפָּה nicht 3 *praet.*, sondern *prt. fem. Ni.* als Prädicat zu כַּנְפֵי vgl. 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. 1, 9 Ew. §. 317[a]) und ihre Schwungfedern mit Goldgrün[1] und zwar, wie in der Verdoppelungsform liegt, schillerndem oder glitzerndem, von Hochgold (חָרוּץ nicht mattes, sondern glänzendes Gold). Diesem kühnen Bilde tritt V. 15 ein anderes noch kühneres an die Seite. בָּהּ geht auf das Gebiet Israels, wie Jes. 8, 21. צַלְמוֹן ist dem uns vorliegenden Sprachgebrauch als *n. appell.* fremd; die appellativische Fassung: Tiefdunkel (Trg. = צַלְמָוֶת) wäre also nur im äussersten Nothfall annehmbar, צלמון ist der Name eines Berges in Ephraim, dessen Waldung Abimelech umhieb, um den Thurm von Sichem in Brand zu stecken Richt. 9, 48 ff., und die Nennung dieses Berges begreift sich daraus, dass er, wie Silo im weissagenden Segen Jakobs, in der Mitte des h. Landes gelegen ist und sich also zur emblematischen Darstellung dessen eignet was im Umkreise des h. Landes geschehn und gesehn wird. הַשְׁלֵג

[1]) „Die Taube — bem. Ew., Jahrb. 5, 173 — nennen auch arab. Dichter الورق die grüngelbe, golden schimmernde, s. Kosegarten *chrestom.* p. 156, 5.“ Aber dieses ganz gewöhnliche Dichterwort für die Taube bed. nichts anderes als die aschgraue, weisslich schwärzliche, daher auch die Wölfin ذئبة so genannt wird; dass זְאֵב ذئب von Bochart u. A. unrichtig auf ein angebliches Goldgelb oder eine ähnliche Farbennüance zurückgeführt wird, während der wirkliche Wolf des Morgenlandes immer grau erscheint, ist in den Berichten der sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 1. 1846 u. 1847 S. 430—1., wo auch das wirkliche Etymon gegeben, nachgewiesen worden. Auch ein graues Kameel wird جمل اورق genannt; ein „graues Jahr“ عام اورق ist ein dürres regenloses, und „graue Milch“ لبن اورق ist solche, die zu zwei Dritteln mit Wasser gemischt ist; ja die Asche الرماد selbst heisst dichterisch الاورق. Fl. Nichts desto weniger steht für das hebr. יְרַקְרַק die Bed. grünlich fest; Bartenoro zu *Negaim* 11, 4 nennt die Farbe des Pfauenflügels ירקרק. Der Uebergang dieses Farbennamens im Arab. bahnt sich aber schon im nachbibl. Hebr. an, wenn da jem. erschrecken mit הוריק פנים *Bereschith Rabba* 47[a] ausgedrückt wird. Der vermittelnde Begriff ist der des Fahlen d. i. Gelbgrauen. Im Talmud heisst das Gefieder der ausgewachsenen Taube זהוב und צהוב *Chullin* 22[b].

kann ebensowohl *nivem facere* als *nivei coloris esse* bed. (Ges. §. 53, 2); תַּשְׁלֵג ist 3. *fem. Hi.* in neutrischem Sinne (da es im Vordersatze nicht בְּפָרְשָׂהּ, sondern בְּפָרֵשׂ heisst) und die Voluntativform erklärt sich aus deren Gebrauch in Nachsätzen hypothetischer Vordersätze Ges. §. 128, 2., sie bezeichnet die Folge, zu welcher es in Voraussetzung des Anderen kommen muss und soll. Die Worte sind also zu übers.: so wirds schneeweiss, oder: so schneit, so schneeflockt es auf Zalmon (LXX χιονωθήσονται ἐν Σελμών). Entweder ist das Schneien Bild der reichlich zufallenden und glänzenden Beute: wenn Elohim die feindlichen Mächte zerstreut, so dass ihr Reichthum seinem Volke anheimfällt, da gibts ein Schneien auf Zalmon d. i. da erglänzt das Land, mit reicher Beute geschmückt, weithin, wie der Bergwald des Zalmon, wenn er, mit Schnee bedeckt, weithin über die Ebene strahlt. Oder das Schneeweiss ist gemeint wie bei Virgil *Aen.* 5, 865 *albi ossibus scopuli*, 12, 36 *campi ossibus albent*, Ovid *Fast. I: humanis ossibus albet humus.* Man braucht aber nicht gerade die geblichenen Knochen, man kann auch die nackten Leichname verstehen vgl. 2 S. 1, 19 עַל־בָּמוֹתֶיךָ חָלָל. Die von Leichnamen weisse Wahlstatt steht dann in Gegens. zu den Auen, wo im schönsten Farbenschmelz die Fittige der Taube erglänzen. Bei beiden Erklärungen, der, welche den Vergleichspunkt in der schneeflockenartig reichen und an Glanze dem blendenden Schnee gleichen Beute, so wie der, welche ihn in den weissen bleichen Leichen findet, ist בְּצַלְמוֹן nicht s. v. a. כִּבְצַלְמוֹן, sondern der Anblick, welchen der schneebedeckte Zalmon gewährt, ist ohne weiteres zum Emblem des Anblickes gemacht, welchen das Land gewährt בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ. Wenn פֵּרֵשׂ niederstrecken bedeutete, so würden wir nach 110, 6 an das Leichenfeld denken, in welches der Kampfplatz verwandelt ist; פֵּרֵשׂ bed. aber auseinanderbreiten, ein compaktes Ganzes, als welches das Heer der מְלָכִים gedacht ist, auseinandersprengen, die vordersatzartige Zeile: „wenn auseinanderjagt der Allmächtige Könige darin“ entscheidet also für die erstere Erklärung. Das feindliche Heer fährt nach allen Richtungen auseinander, da erglänzt das Land von der den Fliehenden entfallenden Beute wie der Zalmon von dem auf seine Waldung herabgefallenen Schnee. Auch Homer vergleicht Il. 19, 357—361 die Menge der herbeigebrachten Helme, Schilde, Harnische und Lanzen mit dem Anblicke eines dichten Schneefalls. An u. St. ist noch mehr als bei Homer nicht allein der Anblick des fallenden, sondern auch des gefallenen, und nicht allein des allesbedeckenden (s. Il. 12, 277 ff.), sondern auch des weithin schimmernden

Schnees in den Vergleich gezogen, denn nur so erklärt sich die Nennung des Zalmon, auch tritt so dieses zweite Bild dem von der Taube anschliessender an die Seite.

Dieser Sieg Israels über die Könige der Heiden gibt dem D. die frohe Gewissheit, dass Elohim, dem Myriaden Engel dienen, vor allen hohen Bergen den Zion zu seiner Wohnung erkoren und sich hier, wie auf Sinai einst, als Sieger über alle Feinde offenbaren wird:

[16] Ein Gebirge Elohims ist das Gebirge Basans,
Ein Gebirge voll Kuppen ist das Gebirge Basans.
[17] Warum blickt ihr scheel, ihr vielkuppigen Berge,
Auf den Berg, den Elohim erkiest darauf zu wohnen?
Jahawâh wird auch da wohnen auf ewig.

[18] Elohims reisiges Zeug ist Myriaden, Tausendmaltausend,
Der Allherr unter ihnen, ein Sinai ists in Heiligkeit.
[19] Aufgefahren bist du zur Höhe, hast gefangen geführt Gefangne,
Hast hingenommen Gaben unter den Menschen,
Auch Widerspenstigen, dass wohnen bleibe Jah Elohim.

Das Gebirge Basans ist hier zum Emblem des Weltreichs, die Berge dieses Gebirgs zum Emblem der Weltmächte gemacht. Das Weltreich steht dem Volke Gottes gegenüber, wie dem winzigen hügelichten Zion das mächtige, in den kühnsten Formen aufsteigende Gebirge Basans. In dem diesseitigen Lande herrscht näml. die Kalk- und Kreideformation mit untermischten Sandsteinlagen, in Basan aber und Hauran der eisenfeste eisenhaltige Basalt, *basanites* der Alten, dessen Verwandtschaft mit dem Eisen auch בַּרְזֶל = בָּזֶל ausdrückt. Als Basaltgebirge sticht das Basangebirge vor andern Schöpfungen Gottes hervor und heisst deshalb הַר אֱלֹהִים; der Basalt erhebt sich in Gestalt abgestumpfter Kegel und steigt säulenartig schroff bis zu scharfen Spitzen empor, deshalb heisst das Basangebirge הַר גַּבְנֻנִּים das kuppenreiche. Mit diesen kühn gestalteten Felsenmassen von finstrer Majestät, die den Eindruck des Alterthums und der Unbezwingbarkeit machen, ist es, verglichen mit dem diesseitigen Höhenzuge von unfestem porösem Kalkstein und sanfteren Formen, nam. dem Zion, ein Bild des dem Volke Gottes als drohender und scheinbar unüberwindlicher Koloss entgegenstehenden Weltreichs und seiner Mächte. Diese Berge Basans fragt der D.: warum u. s. w. רָצַד erklärt sich aus dem arab. رصد, *oculis intentis, insidiose observare*, syn. neutest. *παρατηρεῖν, ἐνεδρεύειν*[1]. Bei גבננים

---

[1]) Die urspr. Bed. von رصد ist, gemäss seiner Entwicklung aus der Wurzel رص (s. zunächst die Reduplicationsstämme رصّ u. رصرص) *firmiter inhaesit loco,*

steht *Merca mahpachatum*, aber man braucht deshalb nicht was folgt als Antwort zu fassen: der Berg — Elohim hat ihn zum Thronsitz erkoren, sondern הָהָר ist Objektsacc.: *quare invidiose observatis, montes cacuminosi, hunc montem* (δεικτικῶς: den Zion da), *ubi Deo placuit residere?* Das was ihnen pochend und trotzend entgegengehalten wird, ist אַף ה' יִשְׁכֹּן לָנֶצַח nicht allein dass Elohim ihn zum Thronsitz erkoren, er wird es auch ewig bleiben, Jehova wird daselbst wohnen auf ewig. Die Gnade ist erhaben über die Natur und die Gemeinde über die Welt, so mächtig und majestätisch diese scheint; der Zion behauptet dem Basangebirge gegenüber seine Ehre. Nun beschreibt V. 18 was das für ein Gott ist, der auf Zion thront. רֶכֶב ist nicht blos Wagen, sondern, eingeschl. Rosse und Reuter, סוסים und פרשים 2 S. 10, 18., reisiges Zeug überhaupt. רִבֹּתַיִם ist Du. von רִבּוֹת und dieses entw. *n. abstr.* = רִבּוּת (woraus abgestumpft רִבּוֹ = רִבּוֹ) die Myriade, also רִבֹּתַיִם zwei Myriaden, oder *plur. contr.* aus רִבֹּאוֹת Esr. 2, 69., also: zwei Reihen von mehreren, vielen Myriaden, wie חומותים die doppelte Ringmauer, לוחותים das doppelte Tabulat des Schiffes. Da man nicht absieht, warum gerade zwei Myriaden genannt sein sollten, so ist mit Hofm. (Schriftb. 1, 404) das Letztere vorzuziehen: eine unbestimmte Mehrheit von M. und diese wieder doppelt genommen. Damit stimmt auch אַלְפֵי שִׁנְאָן Tausende der Wiederholung (ἀπ. λεγ. = שִׁנְיָן) d. i. Tausende und immer wieder Tausende, unzählige unabsehbare Tausende[1]. Es soll eine Vorstellung gegeben werden der צבאות, welche

eig. von dem niedergeduckten, auf Beute lauernden Raubthier, dem Jäger auf dem Anstande, dem Feinde im Hinterhalte. Derselbe Bedeutungsübergang zeigt sich in ربص (רָבַץ) *exspectavit, imminuit* und in anderen Vv., s. *Arabb. provv. ed. Freytag II* p. 476 *prov.* 246 u. Bocthor, *Dict. franç.-arabe* unter *Guetter* u. *Épier*. Dass alle diese Worte unmittelbar transitiv geworden sind und den Acc. regieren, wie unser belauern, während man nach der urspr. Bed. لِ erwarten sollte (vgl. قعد له *subsedit ei* d. h. *insidiatus est ei*, יָשַׁב לְ), gründet sich auf denselben تضمين (*constr. ad sensum*), wie in dem sinnverwandten رَقَبَهُ *observavit eum, exspectavit eum, custodivit eum*, eig. mit ausgestrecktem Halse, رَقَبَة, nach Jemandem schauen, ausschauen, vgl. καραδοκεῖν. Uebrigens erscheint die schlaffere Constr. mit ل auch wirklich im Vulgär-Arabischen; *observer, épier* heisst nach Bocthor *râkaba, tarakkaba* und auch رصد ل. Fl.

[1]) Die Tradition fasst שִׁנְאָן als Engelnamen; Trg. u. Saadia (s. Ewald und Dukes, Beiträge 1, 51): Tausende von Engeln. Ebenso LXX (Hier.), welche שנאן = שאנן fasst: *millia laetantium*.

Elohim den מלכי צבאות, d. i. der Heeresmacht des Weltreichs, seinem Volke zum Schutze und zum Siege, entgegenzustellen hat. Feuerwagen und Feuerrosse erscheinen 2 K. 2, 11. 6, 17 als Gefolge Gottes, es sind engelische Mächte Dan. 7, 10., die so sich versichtbaren. Sie umgeben ihn auf beiden Seiten in vielen Myriaden, in zahllosen Tausenden[1]; אֲדֹנָי בָם der Allwaltende ist unter ihnen, was nicht s. v. a. בקרבם inmitten ihrer, sondern er hat sie bei sich und ist mit ihnen zugegen. Weshalb nun der Sinai erwähnt wird, ist klar: deshalb weil auf ihm sich Jehova bei der Gesetzgebung umgeben von רִבְבֹות קֹדֶשׁ offenbarte Dt. 33, 2 f. Aber in welchem Sinne wird er erwähnt? Auch das ist klar: der Zion, meint der D., gewährt für das geistliche Auge jetzt einen Anblick, wie ihn in der Urzeit der Sinai gewährte, Gott hält da mit seinem Engelheere als Schutz und Siegesbürgschaft seines Volkes. Fraglich ist nur, ob man zu übers. hat: der Sinai ist im Heiligthum d. i. er ist gleichsam in das Heiligthum Zions hineingerückt, oder: ein Sinai ists in Heiligkeit d. i. einen Anblick gewährt es, wie ihn der Sinai gewährte, als Gott durch seine Erscheinung ihn mit Heiligkeit umgab. Der Gebrauch des בַּקֹּדֶשׁ V. 25 spricht für das Letztere. Mit V. 19 wendet sich der Psalm zum Gebet. Gegenüber den feindlichen Weltmächten hat der Sänger den Herrn auf Zion gesehen inmitten eines zahllosen Heeres, kein Wort nun von Kampf — erscheint Jehova, so ist der Sieg schon entschieden, darum preist ihn der S. sofort als den Triumphator. מַתָּנוֹת בָּאָדָם zu erklären: Gaben um Menschen, so dass diese frei ausgehen (*Beth substit.*) oder, wie Ew. §. 287^h^, Gaben an Menschen, so dass diese selbst das Gegebene sind (*Beth substantiae*), ist zu weit hergeholt; der Sinn *inter homines* 2 S. 23, 3. Ps. 78, 60. Jer. 32, 20 liegt am nächsten und ist auch ganz passend. Nachdem Er das feindliche Heer geschlagen und Gericht geübt hat, fährt er wieder dorthin auf (47, 6), wo er unnahbar wohnt (7, 8), führt triumphirend die nun für seine Gemeinde unschädlich gemachten Feinde mit sich (שָׁבָה שְׁבִי wie z. B. Richt. 5, 12) und thront hinfort als Sieger über der ihm unterthanen und beruhigten Menschenwelt, innerhalb welcher er Huldigungsgaben hingenommen hat, wie

---

[1]) בָם ohne *Dag. lene;* es ist eine der 3 Stellen (ausser hier Jes. 34, 11. Ez. 23, 42 vgl. Ew. §. 93b), wo hinter einem weichen (aber nicht ruhenden) Consonanten bei Conjunctivaccent oder Makkef die Dagessirung der Tenuis unterblieben ist, s. darüber z. B Mose Kimchi in seiner kurzgefassten Grammatik מהלך ס, Pforte 3, und S. D. Luzzatto's *Prolegomeni* p. 203: *i due vocaboli considerati dai Puntatori quasi uniti e formanti una parola sola.*

sie Unterworfene dem Sieger bringen. Er hat solche entgegengenommen unter den Menschen und sogar (וְאַף *atque etiam*) unter den Widerspenstigen, also selbst seitens derer, die sein Joch nicht tragen wollten oder abgeschüttelt hatten, nun aber sich ihm gebeugt haben. Das Ziel dieser vom S. prophetisch geschauten siegreichen Selbstoffenbarung Gottes, des zu siegen für sein Volk herniedergefahrenen, des zu triumphiren für sein Volk aufgefahrenen, ist לִשְׁכֹּן יָהּ אֱלֹהִים dies dass er wohne, näml. auf Zion, d. i. dass sein Reich bestehe. Die erste Hälfte des Ps. ist hier zu Ende. Es hat sich uns alles gelichtet. Mit den Worten לשכן יה אלהים hat der Ps. einen Gipfel erreicht, auf dem er ausruht. Gott ist aufgebrochen für sein Volk gegen seine Feinde und triumphirt nun über und für die Menschen. Dass Elohim sich aufmacht, ist der Aufgang der schliesslichen Herrlichkeit und dass er als יה אלהים offenbar wird, ist ihr Zenith. Denn יה ist Name des Heils und אלהים Name der Majestät und Macht. יהוה bezeichnet den der heilschaffend durch die Geschichte hindurchgeht. Hat dieser Gang Jehova's sein Ende erreicht, so hat der Name יהוה seine thatsächliche Concentration gefunden; alle Strahlen des Heils gehen in Einen Sammelpunkt zusammen, יהוה ist יה und sein קום zum שְׁכֹן, das Kämpfen zum Thronen, die Unruhe zum Sabbat geworden.

Die LXX übers. 19[bc] *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ· καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκηνῶσαι κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός.* Diese Uebers. geht von dem vergeblichen Streben aus, Sinn in die missverstandene Stelle zu bringen. Dagegen gibt Paulus Eph. 4, 8 den Sinn derselben, indem er die Anrede in Aussage umsetzt, folgendermassen wieder: *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Hatte der Ap. dabei viell. das Targum vor Augen, welches genau ebenso übers.: יְהַבְתָּא לְהוֹן מַתְּנָן לִבְנֵי נְשָׁא? Es ist unnöthig, dies auzunehmen. Der Ap. erklärt im Lichte und Sinne der Erfüllungsgeschichte[1], in welchem es offenbar wird, dass der Aufgefahrene nichts in der Menschenwelt genommen was er nicht geheiligt seiner Gemeinde zurückgäbe. Denn die Himmelfahrt Elo-

---

[1]) Calvins Urtheil, dass Paulus die Psalmstelle sich wider ihren eigentlichen Sinn zurechtgemacht habe (*nonnihil a genuino sensu detorsisse, ut proposito suo accommodaret*), ist oberflächlich und Eg. Hunnius' Urtheil, welcher den paulinischen Sinn für ihren nächsten und einzigen hält (*Antiparaeus alter* p. 237: *si centum Calvini totidemque Paraei etc.*), ist befangen. Der Ap. übers. die Psalmstelle ins Neutestamentliche, s. Hofm., Schriftb. 2, 1, 485., der mir aber den vermittelnden Ged. nicht schlicht genug zu fassen scheint.

hims, von welcher der Ps. in proph. Aussicht redet, ist erfüllungsgeschichtlich keine andere, als die Himmelfahrt Christi; diese war, wie der Ps. sie schildert, ein Triumphzug Col. 2, 15 und nachdem der Herniedergefahrne wieder aufgefahren ist, theilt er als der Erhöhete unter den Menschen aus was er genommen und erworben: die Menschen, die sich ihm mit allem was sie sind und haben anheimgegeben, gibt er der Gemeinde zurück, ausgerüstet mit mannigfaltigen Charismen[1]. Die erschöpfende Erfüllung ist das noch nicht. Aber das „alles ist euer" gilt von der endzeitigen Erfüllung ebenso wie von der Erfüllung an jener Pentekoste nach der Auferstehung, welche als das Gegenbild der Pentekoste nach dem Auszug aus Aegypten den Zion dem Sinai gleichgemacht hat.

Es beginnt nun, inhaltlich angesehen, der zweite Kreislauf des Hymnus. Den Anfang macht Lobpreis Gottes, der das Heil seiner Gemeinde ist, für den verheissenen Sieg über alle ihre Feinde V. 20—24., darauf folgt Schilderung der siegesfrohen Feier Israels nach der Gerichts- und Erlösungsthat seines Gottes und Königs V. 25—28. Dies der Inhalt der vier Str., welche die erste Sinngruppe dieser 2. Hälfte des Ps. bilden:

[20] Gebenedeit sei der Allherr:
Tagtäglich trägt er unsere Last,
Er, Gott, ist unser Heil. *(Forte)*
[21] Er, Gott, ist uns ein rettungsreicher Gott
Und Jahawâh der Allherr hat Auswege in Todesnoth.

[22] Jedoch seiner Feinde Haupt wird Elohim zerschellen,
Den Haarscheitel des Einherschreitenden in seiner Sündenschuld.
[23] Gesagt hat der Allherr: Aus Basan hol' ich zurück, zurück aus Meeres-Gründen,
[24] Auf dass du sie zerschellest, tretend in Blut,
Die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihren Antheil habe.

[25] Man sieht deinen Prachtzug, Elohim,
Den Prachtzug meines Gottes, meines Königs in Heiligkeit.
[26] Voranziehn Sänger, dahinter Saitenspieler
Inmitten paukenschlagender Jungfraun.

[27] Im Gemeindechore benedeiet Elohim,
Den Allherrn ihr aus Israels Quellborn.
[28] Da ist Benjamin der Jüngste, ihr Ordner;
Die Fürsten Juda's — ihre bunte Schaar,
Die Fürsten Zebuluns, die Fürsten Naphtali's.

---

[1]) Im jüdischen Ritual ist Ps. 68 ein Pfingstps., der Ps. des 2. Schabuoth-Tages.

Der S., von dem majestätischen Zukunftbilde, das er geschaut hat, getröstet, kehrt in die Gegenwart zurück, wo Israel noch unter dem Drucke, aber doch nicht von Gott verlassen ist. Ich habe V. 20 nach den Accenten übers. u. getheilt; אֲדֹנָי hat Zarka und im Hinblick auf V. 36., wo die Schlusszeile des ganzen Ps. ברוך אלהים lautet, ist das eher für richtig als für falsch zu halten. עָמַס vereinigt ähnlich wie נָשָׂא und סָבַל die Bedd. eine Last aufnehmen (Sach. 12, 3. Jes. 46, 3) und eine Last tragen; mit עַל bed. es eine Last jemandem auflegen, hier mit לְ eine Last für jem. aufnehmen und sie für ihn tragen. Es ist der Druck der feindlichen Welt gemeint, den der Herr seiner Gemeinde tagtäglich tragen hilft, indem er mit seiner Kraft in ihr, der an sich ohnmächtigen, mächtig ist. Der Gottesname אֵל als Subj. des Satzes lautet הָאֵל; אל ישועתנו bed. Gott unseres Heils, האל ישועתנו Gott ist unser Heil. Dass סלה hier das Ende eines Abschnitts bez. (Hgst.), ist irrig; wir befinden uns im Gegentheil im Anfange eines Abschn., סלה bezieht sich auf die Musik, nicht auf die Strophik. Die Musik fällt gesteigert ein und derselbe Ged., den sie ihrestheils hervorhebt, wird 21[a] noch emphatischer wiederholt: Gott ist uns ein Gott לְמוֹשָׁעוֹת der uns Hülfe in reicher Fülle gewährt; das *pluralet.* bez. nicht sowohl die vielen einzelnen Hülfserweise, als den Reichthum rettender Macht und Gnade. Dem לָנוּ entspricht im 2. Gliede לַמָּוֶת, denn man darf nicht תּוֹצָאוֹת לַמָּוֶת verbinden: Jehova's des Herrn sind die Ausgänge zum Tode oder aus dem Tode (Ew. Lehrb. S. 760) d. i. er kann gebieten, dass man dem Tode nicht anheimfällt, תוצאות *parall.* מושעות bed., was am nächsten liegt, Ausgänge aus dem Tode, יָצָא *evadere* wie 2 K. 13, 5. Koh. 7, 18. In Jehova's des Herrn Macht sind für den Tod d. i. selbst für die welche bereits dem Tode preisgegeben sind Ausgänge d. i. Mittel und Wege der Errettung. Zu dem was Gott für Israel ist wird mit אַךְ in Gegensatz gestellt was er für seine Feinde ist; אַךְ steht an der Spitze des Satzes, obwohl logisch zu ראשׁ איביו gehörig, wie 49, 16 zu נפשׁי. Der Parallelismus zeigt, dass ראשׁ hier nicht *caput* im Sinne von *princeps* 110, 6., sondern im eig. Sinne bed.; der behaarte Scheitel wird genannt als Anzeichen üppiger Kraft und ungedemüthigten unbussfertigen Uebermuths; Böttch. verweist mit Recht auf Stellen wie Jes. 22, 12. Der Ausdruck geht auf Num. 24, 17 zurück und wandelt diese Grundstelle ähnlich ab wie Jer. 48, 45. Es liesse sich annehmen, dass wie 3, 8., so auch hier מָחַץ mit dopp. Acc. der Person und des Gliedes construirt sei, aber die Wortstellung empfiehlt diese künstlichere Constr.

nicht. In V. 23 vernimmt der D. göttliche Rede oder berichtet vernommene; der D. ist zugleich Seher und als solcher Hörer göttlicher Worte. „Aus Basan — lautet das göttliche Orakel — werde ich zurückholen, zurückholen aus den Abgründen des Meeres.“ Wen? Als nach der Zerstörung Jerusalems ein Schiff mit vornehmen wohlgestalten Gefangenen nach Rom abging, welchen die Schmach der Prostitution bevorstand, stürzten sie sich, dieses Schriftworts sich getröstend, sämmtlich ins Meer (*Gittin* 57[b] vgl. *Êcha rabb.* f. 66[a]). Sie fassten also V. 23 als Verheissung, welche Israel zum Obj. hat[1], aber der Zwecksatz V. 24 und die Umschreibung bei Amos 9, 2 f. zeigt, dass die Feinde Israels als Obj. gedacht sind. Selbst wenn diese an entlegenen unnahbaren Orten sich verborgen haben, will sie Gott zurückholen und sein Volk zum Vollstrecker seiner Gerechtigkeit an ihnen machen. Basan mit seinen Urwäldern ist die östliche Grenze Canaans, das Mittelmeer mit seinen Tiefen die westliche — dies gibt den Begriff *utrinque* = *undecunque* (Mr.). Dem Verstecke in den Wäldern Basans steht, indem das Unmögliche als möglich gesetzt wird, das Versteck im Meeresschlunde entgegen. Der zweigliederige Zwecksatz V. 24 ist dem Sinne nach klar, aber im Ausdruck überkühn. Das 1. Glied wird leichter und gefälliger, wenn man nach 58, 11 תִּרְחַץ liest (LXX Vulg. *ut intingatur*); viell. ist dies das Ursprüngliche. Wie der Text jetzt lautet, ist תִּמְחַץ s. v. a. תִּמְחָצֵם (sie, näml. die Feinde) und רַגְלְךָ בְּדָם Umstandssatz (Ew. §. 306[c]): deinen Fuss in Blut setzend oder tauchend[2]. Weit schwieriger noch

[1]) So auch der Trg., welcher die Verheissung von Wiederbringung der von wilden Thieren gefressenen und im Meere ertrunkenen Gerechten versteht (Midrasch: מבין שני אריות = מבשן), vgl. übrigens das aus der Khalifenzeit in Josts Gesch. d. Judenth. 2, 399 Erzählte.

[2]) Die Fassung der Verheissung ist so sehr Ausdruck der alttest. Volksgestalt der Gemeinde, dass das neutest. Bewusstsein sie geistlich umzusetzen genöthigt ist. Wenn Notker bei dem Blute an Märtyrerblut denkt und das schöne mittelalterliche *Psalterium passionis dominicae* (*Cod. Erlang.* 770) betet: *Te deprecor toto corde, intingue pedem affectus mei in sanguine tuo*, so ist dieses beides freilich nicht die rechte neutest. Uebersetzung. Schlichter ist die Aushülfe eines älteren Psalmen-Paraphrasten (*Cod. Erlang.* 1444), welcher תרחץ als Anrede Gottes fasst: „Darümb wird in der Feinde Blut Dein Fuss geferbet unss zu gutt.“ Die Camisarden freilich brachten diese Worte buchstäblich in Erfüllung. Denn unter Anstimmung von Ps. 68 befreiten sie ihre in Pont de Montvert eingekerkerten Brüder und verbrachten die Nacht, Psalmen singend, beim Feuerschein der in Brand gesteckten Burg und unter blutigen Leichnamen, s. Herzog, Real-Encyklopädie Bd. II. S. 546 vgl. Hofmann, Aufruhr in den Sevennen S. 148. Jedoch ist Ps. 68 auch in wahrhaft geistlicher Auffassung das Feldgeschrei der Hugenotten geworden, wie Ps. 46 das Siegeslied der deutschen Reformation.

ists, mit dem Texte von 24ᵇ zurechtzukommen. Es liesse sich wohl denken, dass aus den Feinden mit מִנֵּהוּ der Eine in seinen Verschuldungen Einherprangende, der רָשָׁע *κατ' ἐξ.*, neutest. der Antichrist oder das Thier aus dem Abgrund, hervorgehoben sei (vgl. Jes. 11, 4. Hab. 3, 13 u. a. St.), aber die Weglassung von תָּלֹק (*lambat*), welches sich nach 1 K. 21, 19. 22, 38 erwarten liesse, ist doch zu hart. Näher liegt es, mit Simonis מִנֵּהוּ auf לְשׁוֹן (welches gewöhnl. *fem.*, zuweilen aber doch viell. *masc.* ist 22, 16. Spr. 26, 28) zurückzubeziehen und, da neben מִמֶּנּוּ sonst nur noch מֶנְהוּ vorkommt (Ew. §. 263ᵇ), in der Bed. *pars ejus* (von מֵן n. d. F. קֵץ = מָנָה, מְנָת) zu fassen, wie ich übers. habe. Was nun V. 25—28 geschildert wird, ist nicht die Freude über einen in nächster Vergangenheit errungenen Sieg, nicht die Freude über die vorzeitige Erlösung am Schilfmeer, sondern die Freudenfeier des zukünftigen schliesslichen Sieges des Gottes Israels über das Weltreich. הֲלִיכוֹת scheint nach 77, 14. Hab. 3, 6 der Zug Gottes gegen die Feinde zu sein, aber das Folgende entscheidet dagegen; es ist die *pompa magnifica* Gottes gemeint, nachdem er die Feinde überwunden hat. Das Siegesfest Israels gilt als Triumphzug Gottes selbst, des Königs, der in Heiligkeit regiert und nun die unheilige Welt unterworfen und gedemüthigt hat, בַּקֹּדֶשׁ wie V. 18. Die Uebers. „im Heiligthum" liegt hier sehr nahe, aber Ex. 15, 11. Ps. 77, 14 sind dagegen. Der Festzug wird V. 26 näher beschrieben. Sänger eröffnen ihn, hinterdrein (אַחַר Adv. wie Gen. 22, 13 im Hintergrunde) Cither- und Harfenspieler und zu beiden Seiten Jungfrauen mit Handpauken (Aduffen), תּוֹפֵפוֹת *prt. Kal* von תָּפַף *tympanizare*, das Tambourin schlagen — offenbar mit Rückbezug auf das jetzt wiederauflebende Lied am Meere genannt, welches Mirjam und die Frauen Israels unter Handpaukenspiel sangen. Die Erlösung, die jetzt gefeiert wird, ist ja das Gegenbild der ägyptischen. Es erklingen da Lieder wie V. 27: „in vollem Chore (nicht: Chören) preiset Elohim"; מַקְהֵלוֹת ist die Eine volle aus vielen Gruppen zusammengesetzte Versammlung, vgl. 22, 23. Die 2. Zeile des kleinen Triumphliedes lautet ergänzt: ברכו אדני אתם אשר ממקור ישׂראל Preiset den Allwalter die ihr Israel zum Quellort habt. מָקוֹר ist der Ort, wo etwas herausquillt, ישׂראל der Patriarch, von welchem aus das Volk sich wie ein Strom ausgebreitet hat, dasselbe Bild viell. mit Bezug auf u. St. Jes. 48, 1. 51, 1. In der triumphirenden Versammlung sind die Stämme Israels mit ihren Fürsten. Es werden die je zwei bedeutendsten der südlichen und nördlichen Stämme genannt. Aus Benjamin

war Israels erster König, der erste königliche Sieger über die Heiden, und in Benjamin lag nach der Verheissung Dt. 33, 12 und nach den Grenzangaben Jos. 18, 16f. 15, 7f. das Heiligthum Israels[1] — so war der kleinste jüngstgeborene Stamm der höchstgeehrte; die Erinnerung an Paulus den Benjaminiten, dessen Apostolat das der Zwölfe überflügelt hat, liegt nahe.[2] In David war Juda auf den Thron gekommen, um es fortan zu bleiben. Auch die fernsten Stämme haben sich eingestellt: Sebulun und Naphtali. רֹדֵם, von רָדַם keinen Sinn gebend, geht auf רָדָה zurück und ist also s. v. a. רֹדָם = רֹדֶה בָם oder auch רֹדֶה אֲשֶׁר לָהֶם vgl. הַמַּעֲלֵם mit ders. Suffixform Jes. 63, 11[3]. Dieses V. hat sonst die Bed. niedertreten, niederzwingen, gewaltsam niederhalten Ez. 34, 4. Lev. 25, 53; hier scheint es sich auf das friedliche Geschäft des die Ordnung des Zuges aufrechthaltenden Zugführers zu bez. Denn die Bez. des Suff. auf die Feinde: ihr Bezwinger ist wider den Zus., in welchem der Sieg bisher nur als Selbstthat Gottes erschien, und das parall. רִגְמָתָם „ihre (der Feinde) Steinigung" zu übers. (Hgst. Vaih. u. A. nach Böttch. in den „Proben") ist sprachgebrauchs- und geschmackswidrig, da רָגַם nicht Schleudersteine werfen, sondern steinigen als gerichtliche Procedur bez. Setzt man voraus, dass רָגַם, wie رَكَمَ die Grundbed. *congerere, accumulare* hat, so kann רִגְמָתָם ihre dichtgedrängte Schaar bed., wie schon jüd. Ausll. glossiren (קהלם או קבוצם). Auch wenn man רָגַם mit רָקַם *variegare* combinirt oder das arab. رَجْم *socius* vergleicht, gelangt man ungef. zu derselben Bed., die auch Böttch. jetzt anerkennt, indem er לִרְקָמוֹת 45, 15 vergleicht, was aber schwerlich „zu Haufen" bed.

Der S. blickt nun über den Bereich Israels hinaus und beschreibt die Folgen der Gerichts- und Erlösungsthat Jehova's in der Heidenwelt:

[29] Entboten hat dein Gott deine Obmacht —
Erhalt in Macht, Elohim, was du erwirkt uns! —
[30] Ob deines Tempels über Jerusalem
Mögen dir herbringen Könige Weihgaben.

[1]) s. K. H. Graf, Der Segen Mose's (1857) S. 41.

[2]) Tertullian nennt Paulum aus unserm Ps. *parvus Benjamin*, wie Augustin die Sängerin des Magnificat: *nostra tympanistria;* Hippolytus bez. auf den Apostel Gen. 49, 27: *ὅτε γὰρ ἦν νέος, λύκος ἦν ἅρπαξ, διέδωκε δὲ τροφὴν πνευματικὴν πιστεύσας.*

[3]) Die jüd. Gramm. (z. B. Abenezra *Zachoth ed. Lipmann* f. 29a) begnügen sich mit Verweisung auf dieses Eine Beispiel gleicher Suffixform.

[31] Bedräu' das Wild des Schilfs, der Stiere Horde mit den Völker-Kälbern,
Dass sie sich unterwerfe mit Silberbarren! —
Versprengt hat er Völker, so Schlachten lieben.
[32] Daherkommen Magnaten aus Aegypten,
Cusch — eiligst spenden seine Händ' an Elohim.

[33] Ihr Reiche der Erde, singet Elohim,
Preist mit Saitenspiel den Allherrn, *(Forte)*
[34] Ihm der daherfährt in der Himmel Himmeln des Urbeginns —
Sieh er lässt schallen mit seiner Stimme gewaltig Dröhnen,
[35] Gebt Gewalt Elohim!

Ueber Israel waltet seine Majestät
Und seine Allmacht in den Himmelshöhn.
[36] Furchtbar ist Elohim aus deinen Heiligthümern, Israels Gott;
Er ists, der Gewalt und Kraftfülle gibt dem Volke,
Gebenedeit sei Elohim!

Die Anrede 29[a] geht an Israel; Gott, dem alles dienstbar ist, hat Israel Sieg und Macht über die Welt gegeben, עֹז ist mit Einem Worte das was der S. prophetisch geschaut, gläubig gehofft und V. 25—28 im Geiste mitgefeiert hat. Auf dieser Höhe der Herrlichkeit, auf welche Israel gestellt ist, kann der allein es erhalten, der es darauf gestellt hat, deshalb die Bitte: befestige (עוּזָּה), Elohim, was du für uns durchgesetzt hast, עָזַז *roborare, robur dare* wie Koh. 7, 19. Die Gebetsanrede wird V. 30 festgehalten. Aber מהיכלך על ירושׁלם gehört nicht zu 29[b]: von deinem Tempel über Jerusalem aus, sondern zum Folgenden: von wegen, ob deines Tempels d. i. aus Ehrfurcht vor ihm (vgl. מִן Hohesl. 3, 8 und auch Spr. 20, 4). Möglich aber auch, dass מִן nicht ursächlich, sondern örtlich gemeint ist: von jenem Tempel, der über Jerusalem emporragt, waltet Gott und es wird von da aus eine solche Ehrfurcht vor ihm die Völker überkommen, dass ihm, dem dort Thronenden, Könige Huldigungsgeschenke bringen (שַׁי wie in den inhaltsverwandten Stellen 76, 12. Jes. 18, 7); jedenfalls ist V. 30 eine kühne Abbreviatur des Ged., dass der Tempel der Höhepunkt und Jerusalem die Metropole der Welt werden wird. Es folgt V. 31 eine Aufforderung, welche hier nur die Form ist, in die sich die Weiss. kleidet. Das Thier des Schilfs kann nicht der Löwe sein, der zwar in dem die Jordanufer bekränzenden Buschwerk Jer. 49, 19. 50, 44. Sach. 11, 3 haust, nicht aber im Schilfe; es ist entw. das Krokodil לִוְיָתָן (תַּנִּין) oder das Nilpferd בְּהֵמוֹת; קָנֶה ist hier das Nilschilf wie Jes. 19, 6. 35, 7. Wir entscheiden uns für das Erstere, da auch Ez. 29, 3 vgl. Ps. 74,

13 f. das Krokodil Emblem Aegyptens ist und dessen Name, hieroglyphisch geschrieben, nach Horapollo mit dem Krokodilschwanze beginnt.[1] Aeg. selbst aber repräsentirt das Weltreich; Elohim soll das übermüthige über Israel und Israels Gott sich erhebende in Schranken weisen. אַבִּירִים Starke sind Stiere (22, 13) als Emblem der Könige, und עֶגְלֵי erklärt sich selbst durch den *gen. epexeg.* עַמִּים die Völker, welche Kälbern gleich sind, über welche die Stiere herrschen; mit dem einen Emblem verbindet sich die Vorstellung trotziger Selbstzuversicht und Selbstgenugsamkeit, mit dem andern die Vorstellung fleischlicher Sicherheit und Wohlhäbigkeit (s. Jer. 46, 20 f.). Dem entspricht dann Zweck und Folge der Bedräuung dieser Stiere mit den Kälbern ihrer Heerde. מִתְרַפֵּס ist Ausdruck des gründlich gebeugten Stolzes, denn רָפַס (vgl. רָמַס) bed. stampfen, niederstossen, und das *Hithpa.* sich heftig und ungestüm zu Boden werfen, was auch Spr. 6, 3 (wo der Gläubiger, nicht der Schuldner Obj. ist) besser passt, als die Bed. ungeberdigen Stampfens (Hitz. Elst. u. A.). Und in בְרַצֵּי־כָסֶף drückt sich aus, dass der Reichthum, den die Heiden bisher im Dienste widergöttlicher Weltlichkeit verwendeten, nun von den äusserlich und innerlich Besiegten dem Gotte Israels geopfert wird (vgl. Jes. 60, 9). Diese Erklärung der Worte scheint mir die einfachste: רַץ־כֶּסֶף (von רָצַץ *confringere*) ist ein Stück ungemünztes Silber, die Silberbarre oder der Silberklumpen. In den mannigfachsten Wendungen spricht der S. das grosse Zukünftige aus, das ihn bewegt: erst als Aufforderung גְּעַר, dann als Gegenwart מִתְרַפֵּס, nun als Thatsache idealer Vergangenheit בִּזַּר. Dieser schnelle Wechsel der Anschauung findet sich auch sonst, und es ist also nicht nöthig, mit de W. Ew. Olsh. Böttcher בַּזֵּר (LXX διασκόρπισον) zu lesen. Zerstreut hat Gott die kriegslustigen Völker, der Krieg hat also ein Ende, der Weltfriede ist verwirklicht. In V. 32 wird die Anschauung wieder anders gewendet: es folgen Futt. als nächster und einfachster Ausdruck dessen was zukünftig ist. Die sonst *in p.* üblichere Form יֶאֱתָיוּ (Ges. §. 75 Anm. 4) steht hier pathetisch zu Anfang wie Iob 12, 6. חַשְׁמַנִּים von חָשַׁם glänzen sind die Glanzreichen, *illustres*, zunächst viell. (da auch Ortsnamen von diesem V. gebildet werden) die Fetten *pingues*.[2] Die Staatswürdenträger Aegyptens kommen, dem Gotte Israels die Ehre zu geben, und Aethiopien, von Furcht

[1]) s. Näheres bei Pott, Kurdische Studien in der Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes VII, 1 S. 117.

[2]) Der Name der Hasmonäer geht auf einen Stammvater-Namen חַשְׁמַנַּי zurück, vgl. מַכְבַנַּי 1 Chr. 12, 13.

vor Jehova übermannt (vgl. Hab. 3, 7), lässt seine Hände laufen zu Elohim, näml. gleich hülfeflehenden Boten, d. i. streckt sie schleunig aus. Ist aber כּוּשׁ Subj. zu תָּרִיץ, so wäre dieses dicht nebeneinander erst als Fem., dann als Masc. construirt; es liesse sich יָדֶיהָ statt יָדָיו erwarten. Nun ist es zwar möglich, dass der Dichter bei תריץ Cusch als Person und bei יָדָיו jede einzelne zu Cusch gehörige Person im Sinne hat, aber es lässt sich auch mit Umgehung dieser harten Synallage erklären (Böttch. Olsh. Baur): Cusch — seine Hände machen eilen d. i. fertigen eilends ab zu Elohim, näml. begütigende Gaben, תָּרִיץ Präd. zu יָדָיו nach Ges. §. 146, 3. Der Verf. steht so ganz und gar mitten in dieser Herrlichkeit der Endzeit, dass er im Glauben über allen Reichen der Welt daherschwebend sie zum Lobpreise des Gottes Israels auffordert. לָרֹכֵב schliesst sich an 33ª an. Die Himmel der Himmel Dt. 10, 14 werden durch קֶדֶם als unvordenklich bez., und es liegt im Hinblick auf solche Benennungen nahe anzunehmen, dass der Begriff von השׁמים Gen. 1, 1 für das isr. Bewusstsein nicht in dem Begriffe der Himmel aufging, welche die nächste Umgebung der Erdwelt bilden und am 2. und 4. Tage des Hexaëmeron entstehen; Gott fährt in den urzeitigen Himmelshimmeln daher Dt. 33, 26., indem er mittelst des Cherubs 18, 11 nach allen Orten dieser unendlichen Fernen und Höhen seine Wirksamkeit erstreckt. Der Beiname רֹכֵב בִּשְׁמֵי שְׁמֵי־קֶדֶם bez. die Erhabenheit Gottes als Weltschöpfers und Weltregenten, welcher als Erlöser רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת heisst. In יִתֵּן בְּקוֹלוֹ wiederholt sich der oben V. 12 kürzer mit יִתֶּן־אֹמֶר ausgesprochene Ged.; es ist Gottes alles Widerstrebende niederdonnernde Machtstimme gemeint. Fraglich ist ob קוֹל עֹז Objectsacc. zu יִתֵּן ist: *edet voce sua vocem validam*, oder ob נָתַן für sich schon s. v. a. *edere sonum* ist, so dass zu übers. ist *edet sonum voce sua, voce valida.* Nur scheinbar spricht 46, 7. Jer. 12, 8. für letztere Erklärung; die dort anzunehmende Ellipse findet eben hier nicht Statt. Also: sieh er wird erschallen lassen mit seiner Stimme — der Donnerstimme — gewaltige Stimme, gewaltigen Ruf. So gebe man denn Gotte עֹז d. i. man gebe ihm in anerkennendem Lobpreis die Allgewalt zurück, die er hat und beweist. Seine Herrlichkeit גַּאֲוָה waltet in Israels ganzer Geschichte und bes. ist sie dem S. aus Israels Endgeschichte entgegengestrahlt, in die er eingeblickt hat; seine Macht עֹז aber umfasst alles Geschaffene, nicht die Erde blos, auch die höchsten Regionen des Himmels. Das Reich der Gnade offenbart die Majestät und Glorie seines Heilswerks (vgl. Eph. 1, 6 εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ), das Reich der Natur seine

allesbeherrschende Allmacht. Auf diesen Ruf an die Reiche der Erde antworten diese V. 36: „Hehr ist Elohim aus deinen Heiligthümern“; die Anrede geht an Israel, מִקְדָּשִׁים hat hier wohl nicht numerische Bed. (wie Jer. 51, 51 und sicher Am. 7, 9): die h. Stätten des Einen Heiligthums, sondern amplificativ-pluralische Bed.: das prachtvolle glorreiche Heiligthum (wie Ez. 21, 7). Ehrfurcht gebietend — so bekennt die Heidenwelt — waltet Elohim von deiner hochheiligen Stätte aus, o Israel, der Gott, der dich zu seinem Mittler-Volke erkoren. Die 2. Hälfte des Bekenntnisses lautet: Er gibt Gewalt und Kraftfülle dem Volk, näml. dessen Gott er ist, s. v. a. לְעַמּוֹ 29, 11. Israels Macht in der Allmacht Gottes ists was die Heidenwelt erfahren und woraus sie die allgemeine Erfahrungsthatsache entnommen, dass Gott verleiht etc. Alle Völker mit ihren Göttern erliegen zuletzt Israel und seinem Gotte. Mit בָּרוּךְ אֱלֹהִים schliesst das Bekenntniss der Heidenwelt. Was V. 20 der S. im Namen Israels sagte: בָּרוּךְ אֲדֹנָי, das hallt nun aus aller Welt wieder: בָּרוּךְ אֱלֹהִים. Die Welt ist von der Gemeinde Jehova's überwunden und nicht blos äusserlich, sondern geistlich. Die Aufhebung aller Weltreiche in das Reich Jehova's, dieses grosse Thema der Apokalypse, ist auch das Thema dieses Ps. Die 1. Hälfte ist aufwärts gestiegen von der Erde bis in den Himmel, Jehoven dorthin begleitend; die 2. Hälfte abwärts vom Himmel auf die Erde, die auf die Völkerwelt ausgehenden Wirkungen seines Sieges und Triumphes beschreibend. Unter den dav. Ps. hat dieser nicht seines Gleichen. Die Kritik aber, nachdem sie das Zeugniss der Ueberschrift verlassen, ist wie ein Schiff auf hoher See ohne Steuer. Das Zeugniss der Ueberschrift wiegt um so schwerer, da der Ps. sie nicht als nach dav. Muster gedichteter führen kann. Auch eignet sich die alleinige Nennung Aegyptens verhältnissmässig am besten für die davidische Zeit, wo Assur und Babel noch nicht hervorgetreten waren, und die Zusammennennung der nördlichen und südlichen Stämme am besten für die Zeit vor der Reichsspaltung.

PSALM LXIX.

Dieser Ps. folgt deshalb auf Ps. 68, weil V. 36 f. derselbe Ged. bildlos ausgesprochen wird, welchen wir 68, 11 in den Worten: deine Thierlein wohnten drin, versinnbildet lasen. Uebrigens sind die zwei Ps. so verschieden wie Tag und Nacht. Ps. 69 ist kein Kriegs- und Siegs-, sondern ein Leidensps., der erst gegen Ende sich

lichtet, und nicht die Gemeinde redet hier, wie dort, sondern ein Einzelner. Dieser Einzelne ist laut der Ueberschrift David, und wenn David, nicht der ideale Gerechte (Hgst.), sondern eben David der Gerechte und zwar der ungerechterweise von Saul Verfolgte. Mit den Ps. der saulischen Zeit stimmt die Leidensschilderung vielfach überein, auch die Entfremdung der nächsten Angehörigen 69, 9. 31, 12 (vgl. aber auch 27, 10 absal.), das Fasten bis zu völliger Entkräftung 69, 11. 109, 24.; mit ihnen der Fluch über die Feinde, worin Ps. 35. 69. 109 eine furchtbare Stufenleiter bilden; mit ihnen der ermuthigende Zuruf an die mitleidenden Frommen 69, 33. 22, 27. 31, 25. Stünde es fest, dass Ps. 40 altdavidisch ist, so wäre die altdav. Herkunft von Ps. 69 ebendamit fest begründet, aber statt ihr aufschriftliches לדוד wechselseitig zu bestätigen, erschüttern sie es vielmehr. Diese zwei Ps. stehen einander zwillingsartig nahe: in beiden bez. der Dichter sein Leiden als Versinken in eine Schlammgrube, in beiden findet sich dieselbe Entwerthung des ceremoniellen Opfers, in beiden in gleichem Zus. „mehr als Haare meines Hauptes" 69, 5. 40, 13., in beiden dieselbe Aussicht auf Glaubensstärkung der Frommen 69, 33. 7. 40, 17. 4. Während aber Ps. 40 nur stylistisch und überhaupt formell, nicht inhaltlich der dav. Abfassung widerstrebt, ist in Ps. 69 nicht sowohl formell, als inhaltlich Vieles nicht mit ihr zu reimen, und wir können nicht umhin, die hohe Wahrscheinlichkeit der schon von Seiler, v. Bengel u. A. ausgesprochenen, von Hitz. neubegründeten Muthmassung anzuerkennen, dass Ps. 69 und also wohl auch Ps. 40 von Jeremia sei. Es spricht dafür, wenn wir Hitzigs Beweise sichten, Folgendes: 1) das Märtyrerthum des um das Haus Gottes eifernden und sich casteienden und in dieser seiner Selbstverzehrung mit Hohn und Todfeindschaft verfolgten Verf.; man vgl. bes. Jer. 15, 15—18., dieses mit beiden Ps. innerlichst verwandte proph. Bekenntniss. 2) die mörderische Erbitterung, welche der Proph. von den Anathothäern zu erdulden hatte Jer. 11, 18 ff., womit die Klage des Psalmisten V. 9 übereinstimmt. 3) der Schluss des Ps. V. 35—37., welcher wie das Summar dessen ist, was Jeremia in dem Buche der Wiederbringung c. 30—33 verkündigt. 4) das eigenthümliche Leidensgeschick Jeremia's, welcher von den Fürsten als Vaterlandsfeind in die wasserlose, aber verschlammte Cisterne des Prinzen Malkija im Wachthofe versenkt und dort wie lebendig begraben ward. Zwar heisst es von dieser Cisterne: אֵין מַיִם כִּי־אִם טִיט Jer. 38, 6., was dem Ps. zu widersprechen scheint, aber da er in den Schlamm einsank, so ist der

Sinn, dass eben nur kein stehend Wasser, wie sonst, darin war, dass er sofort hätte ertrinken müssen. Dass er nichtsdestoweniger sich in Todesgefahr befand, sehen wir aus der auch sonst mit Ps. 69 sich viel und nahe berührenden dritten Kînah Thren. 3., wo der Proph. V. 53 bis 58 sagt: „Sie rotteten aus in der Grube mein Leben und bewarfen mich mit Steinen. Wasser überschwemmten mein Haupt; ich dachte: ich bin vernichtet. Ich rief deinen Namen an, Jahawâh, aus tiefunterster Grube. Meinen Ruf hörtest du: verbirg nicht dein Ohr meinem Herzenserguss, meinem Hülfsschrei! Du tratest herzu am Tage, da ich rief, sprachst: fürchte nicht!“ Die Ansicht Hitzigs, dass wir dieses Gebet aus der Grube in Ps. 69 vor uns haben, hat viel für sich, auch mancherlei Berührungen mit dem eigenthümlichen Style des Proph. Aber wie wäre dieser Ps. zu der Ueberschr. לדוד gekommen? Das Beste, was sich zur Erklärung sagen liesse, ist wohl die Aehnlichkeit des Schlusses von Ps. 69 mit dem von Ps. 22. Jedoch befriedigend ist diese Erklärung nicht. Warum hätte der anon. Ps. 71, der allem Anschein nach von Jeremia ist, nicht auch die Ueberschr. לדוד? Es kommt hinzu, dass dem Ps. 69 der nachbildnerische Charakter abgeht, durch welchen Ps. 71 so bestimmt auf Jeremia hinweist. Deshalb haben wir doch nicht den Muth, das לדוד für irrig zu halten, obschon wir willig einräumen, dass sich der Ps. weit befriedigender aus der Geschichte Jeremia's als der Davids erklären lässt.

Der Ps. zerfällt in drei Theile, welche folgende Strophenabfolge darstellen: 1) 3. 5. 6. 6. 6; 2) 5. 6. 7; 3) 6. 6. 6. 6. 6. Bei diesem Ps. liesse sich also wohl annehmen, dass שׁוֹשַׁנִּים sechszeilige Str. unter dem Bilde der sechsblättrigen Lilien meine. Indess wollen wir uns nicht dieser Selbsttäuschung hingeben (s. zu 45, 1), so wenig als der viel schöneren der Alten, dass der Ps. so überschrieben sei, weil er von den weissen Rosen der heiligen Unschuld Christi und von den rothen Rosen seines kostbaren Blutes handle.

Aus tiefer, von Feinden bereiteter Noth ruft der Klagende um Hülfe; er gedenkt seiner Sünden, daran ihn seine Leiden, auf Jehova gesehen, erinnern, aber auch dessen ist er sich klar bewusst, dass er um Jehova's willen gehöhnt und befeindet wird, von dessen Gnade er auch verheissungsgemässe Hülfe erwartet:

[2] Schaffe Heil mir, Elohim, denn die Wasser dringen ans Leben,
[3] Ich bin eingesunken in Abgrunds Schlamm ohne Standort,
Bin gerathen in Wassertiefen und Wogenschwall überschwemmt mich.

4 Matt bin ich von meinem Rufen, austrocknet meine Kehle,
Erloschen sind meine Augen vor Harren auf meinen Gott.
5 Mehr sind, denn Haare meines Hauptes, meine Hasser ohn Ursach,
Zahlreich meine Vertilger, meine Feind' um Lüge —
Was ich nicht geraubt, soll ich alsdann erstatten.

6 Elohim, du weisst um meine Thorheit,
Und meine Vergehungen sind dir nicht verhohlen.
7 Mögen nicht an mir beschämt werden deine Hoffer, HErr, Jahawâh der Heere,
Nicht an mir beschimpft werden deine Sucher, Gott Israels!
8 Denn deinethalben trag ich Schande,
Deckt Beschimpfung mein Angesicht.

9 Entfremdet bin ich worden meinen Brüdern
Und ein Fremdling meiner Mutter Kindern.
10 Denn der Eifer um dein Haus hat verzehrt mich
Und deiner Schmäher Schmähungen sind gefallen auf mich.
11 Ich verweinte in Fasten meine Seele,
Und zu Schmähungen gereicht' es mir.

12 Ich machte zu meinem Kleide Sacktuch,
Und ward ihnen zum Sprüchwort.
13 Ich bin die Unterhaltung derer die im Thore sitzen
Und der Liedersang der Zecher.
14 Doch bleib ich im Gebet zu dir, Jahawâh, zur Gnadenzeit;
Elohim, in deiner Gnade Füll' antworte mir mit Wahrheit deines Heils!

Die Wasser dringen עַד־נָפֶשׁ, wenn sie dem Gefährdeten so zusetzen, dass die Seele d. i. das Leibesleben, dessen Grund und Halt die Seele ist, bedroht wird, vgl. Jon. 2, 6. Jer. 4, 10. Auch sonst sind Gewässer ein Bild daherflutender und in ihre Strudel hinabziehender Drangsale 18, 17. 32, 6. 124, 5 vgl. 66, 12. 88, 8. 18., hier aber besondert sich das Bild, wie in Ps. 40 und ähnlich wie im Ps. Jona's, dergestalt, dass es den Eindruck idealisirter d. i. poetisch aufgefasster Wirklichkeit macht. מָעֳמָד fester Stand (LXX ὑπόστασις) ist ein *n. hofal.*, wie מֻטָּה Ausgedehntes, Ausdehnung Jes. 8, 8. Ew. §. 166[a]. שִׁבֹּלֶת von שָׁבַל wallen (ephraimitisch סִבֹּלֶת Richt. 12, 6) bed. die Strömung *fluentum*. בּוֹא בְ hineingerathen *incidere* wie 66, 12 und שָׁטַף mit Acc. überfluten wie 124, 4. Der Klagende ist nahe dem Ertrinken infolge Versinkens, denn schon lange ruft er vergeblich nach Hülfe: er ist abgemattet durch fortwährendes Rufen (יָגַע בְּ wie 6, 7. Jer. 45, 3), seine Kehle ist ausgedörrt (נִחַר von חָרַר Ges. §. 67 Anm. 5., vgl. zur Sache 22, 16), seine Augen sind geschwunden (Jer. 14, 6) *praestolans* = *praestolando Deum*. Dieser zuständliche Gebrauch des Partic. lässt sich syntaktisch nicht anfechten (Ew. §. 341[b]), aber die LA מְיַחֵל (LXX ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν με) liegt nahe.

Die Klage über die Menge grundloser Feinde ist, abgesehen von מִשַּׂעֲרוֹת רֹאשִׁי (40, 13), in Sache und Ausdruck davidisch (38, 20. 35, 19 vgl. 109, 3). Statt מַצְמִיתַי meine Ausrotter hat der Syr. die abgeschmackte (von Hitz. jedoch belobte) LA מֵעַצְמוֹתַי; jenes hat eine Stütze an Thren. 3, 52 f., wenn es deren bedürfte. Die Worte: „was ich nicht geraubt, soll ich erstatten," die sich kaum auf usurpirte Königswürde bez. lassen, sind beispielsweise, vielleicht geradezu sprichwörtlich gemeint: was ich nicht verschuldet, soll ich büssen (vgl. Jer. 15, 10 und die ähnliche Klage Ps. 35, 11). Dass אָז dann hier der Sinn von dennoch habe, ist irrige, auf nichtbeweisende Belegstellen gegründete Ansicht Ewalds (§. 354[a]); es deutet auf die Feinde: nach ihrem lügnerischen Verlangen, ihrem widerrechtlichen Drängen. Der Uebergang der Leidensklage in Sündenbekenntniss ist wie 40, 13. In der unverdienten Verfolgung durch Menschen muss der Psalmist doch wohlverdiente Züchtigung von Seiten Gottes erkennen, und indem er sich mit אַתָּה יָדַעְתָּ (vgl. 40, 10. Jer. 17, 16 und zu לְ als Exponenten des Obj. Jer. 16, 16. 40, 2. Ew. §. 277[e]) nicht nach dem Maasse seiner Kurzsicht, sondern der göttlichen Allwissenheit als Sünder bekennt, befiehlt er seine Sündennoth, die er mit selbstanklagendem Abscheu אִוֶּלֶת 38, 6 und אַשְׁמוֹת 2 Chr. 28, 10 nennt, zugleich dem Erbarmen des Allwissenden. Würde er, der Sünder, von Gott dem Untergange überlassen, so würden an ihm alle, die es treu mit dem HErrn meinen, in Schaam und Schande gerathen, indem man sie mit diesem Exempel höhnen würde; קֹוֶיךָ bez. sie von Seiten der *πίστις* und מְבַקְשֶׁיךָ von Seiten der *ἀγάπη*, die gehäuften Gottesnamen sind ebenso viel Appellationen an Gottes Ehre, an die Wahrheit seines heilsgeschichtlichen Verhältnisses. Der hier Betende ist zwar ein Sünder, aber was Menschen ihm anthun, ist dadurch nicht gerechtfertigt, er leidet es um Jehova's willen, dieser selbst ists, der in ihm geschmäht wird. Darauf gründet er V. 8 seine Bitte; עָלֶיךָ um deinetwillen wie 44, 23. Jer. 15, 15. Die Schmach, die er zu tragen hat, und die Beschimpfung, die sein Angesicht überdeckt und ganz unkenntlich gemacht hat (44, 16 vgl. 83, 17), hat selbst seine leiblichen Brüder (אַחַי parall. בְּנֵי אִמִּי wie 50, 20 vgl. dagegen den absichtlich anderen Parallelismus Gen. 49, 8) ihm gänzlich entfremdet (38, 12 vgl. 88, 9), denn Glut des Eifers (קִנְאָה von קָנָא *candere* glühen) um Jehova's Haus, nämlich um die Heiligkeit des Heiligthums und der um dieses geschaarten Gemeinde, so wie um die Ehre des darin Thronenden, verzehrt ihn, wie brennend Feuer in seinen Gebeinen, welches unaufhaltsam ausbricht und ihn

überlodert (Jer. 20, 9. 23, 9), und darum concentrirt sich auf seine Person alle gottentfremdete Schmähsucht. Er beschreibt nun, wie die Trauer um den schlimmen Stand des Hauses Jehova's ihm eitel Schmach zugezogen hat (vgl. 109, 24 f.). Fraglich ist, ob נַפְשִׁי zu וָאֶבְכֶּה (*fut. consec.* ohne Apokope nach Ges. §. 75 Anm. 3) permutatives Subj. ist (ich, näml. meine Seele Jer. 13, 17), oder näher bestimmender Acc. wie wohl Jes. 26, 9 (was sich hier, wo נפשׁי hinter dem V. steht vgl. 108, 2., minder empfiehlt), oder nach Analogie der RA בָּכָה בְּכִי und in prägnanter Constr. Acc. des Obj., wonach ich übers. habe; die LA וָאֲעַנֶּה (LXX καὶ συνέκαμψα) setzt an die Stelle des poetisch kühnen Ausdrucks einen, wie 35, 13 zeigt, zwar nicht unpoetischen, aber doch (da עִנָּה נֶפֶשׁ pentateuchisch s. v. a. צום ist) minder gewählten und bedeutsamen. Der Traueranzug ist, wie das Fasten, Ausdruck des Leids um die öffentlichen Nothstände, nicht, wie 35, 13., persönlichen Beileids; über וָאֶתְּנָה s. zu 3, 6. Ob dieser Trauer kommt Schmach auf Schmach über ihn und münzt man Spottreden auf ihn; überall, sowohl im Thore, dem Orte der Gerichtssitzungen und der Geschäfte, als bei Saufgelagen, wird er durchgezogen. שִׂיחַ בְּ bed., an sich ohne unedlen Nebensinn, nur etwa mit dem Nebensinne des Gemüthlichen und Traulichen: etwas besprechen, vgl. Spr. 6, 22 (wo *confabulabitur tecum* zu übers.). Zu 13[b] ist הָיִיתִי Iob 30, 9. Thren. 3, 14 oder אֲנִי Thren. 3, 63 zu ergänzen, indem 13[a] den Sinn hat, dass er Unterhaltungsgegenstand der Thorsitzenden ist. Wie er sich gegenüber diesem Hass und Hohn verhält, sagt V. 14; וַאֲנִי wie 109, 4., *sarcasmis hostium* — sagt Geier richtig — *suam opponit in precibus constantiam.* Was ihn betrifft, so richtet sich sein Gebet an Jehova jetzt, wo es noch Zeit ist, dass er es wohlgefällig aufnehme und erwiedere (עֵת רָצוֹן wie Jes. 49, 8 vgl. Ps. 32, 6). Darum bittet er den, der יהוה und אלהים zugleich ist, der heilsgeschichtlich Offenbare und der überweltlich Absolute, dass er in der Grösse und Fülle seiner Gnade ihm antworte mit der Wahrheit seines Heils d. i. mit Erfüllung des verheissenen, עָנָה בְּ wie viell. auch 65, 6 mit etwas (dieses spendend) das Gebet thatsächlich erwiedern.

Im 2. Th. des Ps. setzt sich die am Schlusse des ersten angehobene Bitte um Rettung und mit ihr zugleich die das Leiden schildernde Klage fort:

[15] **Reiss heraus mich aus dem Schlamme, dass ich nicht versinke;**
Mög' ich entrissen werden meinen Hassern und den Wassertiefen.
[16] **Nicht überschwemme mich der Wasserwogenschwall,**

Und nicht verschlinge mich der Abgrund,
Und nicht schliesse über mir die Grube ihre Oeffnung.

[17] **Erwiedere mir, Jahawâh, denn gut ist deine Gnade;**
Nach der Fülle deines Erbarmens kehre dich zu mir.
[18] **Und birg nicht dein Antlitz vor deinem Knecht,**
Denn mir ist bang, eilends erwiedre mir.
[19] **O nahe meiner Seele, erlöse sie,**
Um meiner Feinde willen befreie mich.

[20] **Du kennst meine Schmach und Schande und Beschimpfung,**
Vor dir hast du alle meine Gegner.
[21] **Schmach hat mein Herz gebrochen und todkrank ward ich;**
Ich hoffte auf Mitleid, aber vergeblich,
Und auf Tröster — keine findend.
[22] **Sie thaten in meine Speise Galle**
Und in meinem Durste tränkten sie mich mit Essig.

Das Bild vom Versinken in dem Schlamm und den Tiefen der Grube (בְּאֵר 55, 24 vgl. בּוֹר 40, 3) wird hier wieder aufgenommen und so geflissentlich ausgeführt, dass der Eindruck sich aufdringt, der Dichter schildere hier die Wirklichkeit seiner Lage; die Verbindung „von meinen Hassern und von den Wassertiefen“ spricht dafür, desgleichen die Bitte: nicht schliesse (אָטַר *claudere*, wov. אִטֵּר *clausus* = *claudus*, *scil. manu*) über mir die Grube (das Brunnenloch) ihren Mund d. i. ihre obere Oeffnung; schlösse diese sich, so wäre er ein lebendig Begrabner. Die Bitte: nicht überschwemme mich die Wasserströmung, will, da dies laut V. 3 schon geschehen, sagen, dass es nicht weiter zu seinem gänzlichen Verderben geschehen möge. Die Bitte um Erhörung wird V. 17 darauf gegründet, dass Gottes Gnade טוֹב ist d. i. gut im Sinne von gutherzig χρηστή, φιλάνθρωπος (wie 109, 21 vgl. 25, 8. 34, 9 und zum Begriff Jer. 32, 41). In V. 18 wird sie auf den Andrang des Leidens gegründet, welche schleunige Hülfe heischt (מַהֵר beim Imper. 102, 3. 143, 7. Gen. 19, 22. Est. 6, 10 wohl nicht selbst Imper. wie הֶרֶב 51, 4., sondern adverb. Infin. wie 79, 8). קָרְבָה ist *imper. Kal* (*korbah* nach Ges. §. 46 Anm. 2), nicht *Pi.* (*kârbah*, obgleich nach Ez. 36, 8 auch diese Leseweise nicht unstatthaft wäre). Das motivirende „um meiner Feinde willen“ ist wie 5, 9. 27, 11 und anderwärts nach 13, 5 zu verstehen; Jehova's Ehre, nicht egoistischer Eudämonismus ist die Seele aller Bitten im Psalter. Mit der Synonymenhäufung V. 20 vgl. Hitz. Jer. 21, 5. 7., sie findet sich aber auch nicht nur in Ps. 31 (V. 10), sondern auch Ps. 44 (V. 4. 17. 25). Eher lässt sich zu חֶרְפָּה שָׁבְרָה לִבִּי auf Jer. 23, 9 verweisen, aber von einem zerbrochnen Herzen

spricht auch David 51, 19., wie 22, 15 von einem geschmolzenen. Bei וָאָנוּשָׁה (histor. Tempus) erinnert man sich, dass אָנוּשׁ von אָנַשׁ krankhaft, gefährlich schlimm, bösartig ein von Jeremia gern gebrauchtes Wort ist; das V. נוּשׁ = אָנַשׁ ist *ἅπ. γεγρ.* Auch נוּד, in der Bed. Beileid bezeugen, sonst nicht im Psalter vorkommend, ist bei Jeremia z. B. 15, 5 üblich; es bed. urspr. zunicken als Zeichen theilnehmenden, die Grösse des Uebels anerkennenden Bedauerns. Noch gewichtiger ist, dass „mit Wermuth speisen und mit מֵי־רֹאשׁ tränken“ bei Jeremia 8, 14. 9, 14. 23, 15 bildliche Bez. des Anthuns äussersten Herzleids ist. ראֹשׁ (רוֹשׁ) bed. zunächst eine Giftpflanze mit doldiger Krone oder kopfförmiger Frucht, dann aber, da Bitter und Giftig im Semitischen verwandte Begriffe sind, die Galle als alles Bitteren Bitterstes. Die LXX übers. richtig *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.* Das ב von בְּבָרוּתִי (von בָּרוּת = *βρῶσις*, viell. wurzelverwandt mit diesem: בָּרָה = *βιβρώσκειν*) ist nicht *Beth essentiae;* נָתַן בְּ bed. in etwas hineinthun, ihm beimischen. Und das לְ von לִצְמָאִי ist nicht eig. das des Zustandes, sondern des Zweckes: zu meinem Durst d. i. ihn zu löschen.

Der Verf. bricht nun im 3. Th. in Verwünschungen seiner Feinde aus; er wünscht den Verfolgern des von Jehova Geschlagenen den Untergang, dann gelobt er Lobopfer, wenn er, ein Trostbild für alle leidenden Frommen, gerettet sein wird und zieht alle Creaturen in die Gemeinschaft des Lobpreises, indem sich ihm die Aussicht seiner Rettung zur Aussicht der Wiederherstellung des Volkes Gottes erweitert:

[23] Es werde ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge
Und den Wohlmuthigen zum Fallstrick.
[24] Verfinstern müssen sich ihre Augen, dass sie nicht sehen,
Und ihre Lenden versetz in stetes Schlottern.
[25] Giesse über sie deinen Grimm
Und deines Zornes Brand ergreife sie.

[26] Es werde ihr Pfalz verwüstet,
In ihren Zelten bleibe kein Bewohner.
[27] Denn du, den du geschlagen — verfolgen sie,
Und vom Weh deiner Durchbohrten erzählen sie sich.
[28] O lege Verschuldung zu ihrer Verschuldung
Und nicht eingehn mögen sie in deine Gerechtigkeit,

[29] Mögen gelöscht werden aus dem Lebensbuche
Und mit Gerechten nicht aufgeschrieben!
[30] Ich aber bin gebeugt und wehvoll,
Dein Heil, Elohim, wird mich entrücken.

[31] Lobpreisen will ich den Namen Elohims mit Gesang
Und ihn erheben mit Danken.

[32] Und bass gefalln wirds Jahawâh als junge Stiere,
Hörner tragende, Klauen spaltende.
[33] Sehn werdens Dulder, sich freuen,
Um Elohim Bestrebte — auflebe euer Herz!
[34] Denn achtsam auf Dürftige ist Jahawâh
Und seine Gefesselten verachtet er nicht.

[35] Mögen lobpreisen ihn Himmel und Erde,
Meere und alles was drin sich regt.
[36] Denn Elohim wird Heil schaffen Zion und baun die Städte Juda's,
Dass sie darin wohnen und sie besitzen.
[37] Und der Same seiner Knechte wird sie erben,
Und die seinen Namen lieb haben darin wohnen.

Die erste Verwünschung schliesst sich an V. 22. Galle und Essig haben sie dem Leidenden gegeben, darum soll ihr Tisch, der reichlich gedeckte, sich ihnen in eine Schlinge verwandeln, welcher sie sich nicht entwinden können, und zwar לִפְנֵיהֶם mitten in ihrem Wohlleben, während er gedeckt vor ihnen steht (Ez. 23, 41). Mit שְׁלוֹמִים (Nebenform von שְׁלֵמִים) werden sie als fleischlich Sichere bez.; das Wort bed. die Friedlichen oder Friedvollen in gutem (55, 21) und schlechtem Sinne; das Verderben soll sie plötzlich überkommen *ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* 1 Thess. 5, 3. Die LXX haben falsch וּלְשִׁלּוּמִים *καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν* gelesen. Die Beziehung der Verwünschungen V. 24 ist klar. Mit ihren Augen haben sie sich an dem Leidenden geweidet, in der Kraft ihrer Lenden haben sie ihn gemisshandelt. Diese Augen mit den mordlustigen schadenfrohen Blicken sollen erblinden, diese Lenden voll strotzenden Selbstvertrauens sollen schlottern (הַמְעַד *imper. Hi.* wie הַרְחֵק Iob 13, 21). Gott soll seinen Zorn über sie ausgiessen (79, 6. Hos. 5, 10. Jer. 10, 25) d. i. die conträren Potenzen seines Wesens und die darin originirenden kosmischen Verderbensmächte wider sie entbinden; denn die Schrift unterscheidet in Gott Zornwillen und Zornfeuer, Selbsterregung der göttlichen Persönlichkeit gegenüber der Sünde und Erregtheit der in ihrer Besonderheit verderblichen Potenzen, die Gotte als אֵשׁ אֹכְלָה eignen. In V. 26 übers. LXX טִירָה *ἔπαυλις* und versteht es also wie Gen. 25, 16 als eine von den kreisförmigen Zeltlagern oder Zeltdörfern der Nomaden entnommene Bez. des Wohn- oder Weilorts; viell. aber soll es eher die palastartige Wohnung der in Ueppigkeit dahinlebenden Feinde des Psalmisten bez. (von טור einringen wie מִסְגֶּרֶת 18, 46 von סָגַר). Oder deutet sich

in מִירְתָם parall. בְּאָהֳלֵיהֶם an, dass die Gegenwart eine Zeit des Krieges ist? Das Recht zu solchen Verwünschungen leitet der Verf. daraus ab, dass sie ihn, den ohnehin von Gott Geschlagenen, verfolgen; geschlagen hat ihn Gott um seiner Sünde willen und dadurch, dass er ihn mitten hinein in eine Zeit gestellt hat, in welcher er sich in Eifer und Kummer um das Haus Gottes verzehren muss. Das von Gott über ihn verhängte Leiden ist also Züchtigungs- und Zeugnissleiden zugleich, und dieses Leiden steigern sie nach Kräften, indem sie ihm kein Mitleid, keine Schonung beweisen, sondern ihm Sünden andichten, die er nicht begangen, und ihm das, was sie ihm zu danken hätten, mit Todhass vergelten. Es gibt auch noch manche, obwohl wenige Andere, die dieses Martyrium mit ihm theilen; diese heissen hier in anderem Sinne als Jes. 66, 16. Jer. 25, 33 חֲלָלֶיךָ als solche, denen Gott beschieden hat, einer solchen gottlosen Zeitgenossenschaft gegenüber ein durchbohrtes Herz (s. 109, 22) in sich zu tragen. Von dem tiefen Weh dieses Durchbohrten Jehova's pflegen sie zu erzählen (אֶל wie 2, 7 u. das Fut. von dem, was sie gern und gewöhnlich thun), näml. mit selbstgerechtem selbstverblendetem Hohne. Die LXX haben יוֹסִיפוּ (προςέθηκαν) gelesen: sie fügen zu dem Herzleid noch hinzu — eine ansprechende LA. So möge sie denn Gott — dies der Sinn des *da culpam super culpam eorum* — durch völlige Entziehung seiner Gnade ihrer gottentfremdeten Selbstheit preisgeben, dass sie aus einer Schuld in die andere fallen, damit der gehäuften Schuld gehäuftes Gericht entspreche. Der Eingang in Gottes Gerechtigkeit, deren Gemeinschaft den Menschen gerecht macht, möge ihnen auf immer versagt sein. Sie mögen getilgt werden aus dem סֵפֶר חַיִּים *liber vitae* oder *viventium* Ex. 32, 32 vgl. Jes. 4, 3. Dan. 12, 1., also gestrichen aus der Reihe der Lebendigen, und zwar der diesseits kraft göttlicher Gnade Lebendigen; denn erst im N. T. erscheint das Lebensbuch als Namenliste der Erben der *ζωὴ αἰώνιος*, das N. T. hat seine Wurzel im Himmel und seinen Wipfel auf der Erde, das A. T. dagegen hat seine Wurzel in der Erde und seinen Wipfel im Himmel. Der Standort ist ein verschiedener bei wesentlicher Einheit. Das Lebensbuch enthält das Verzeichniss der צַדִּיקִים; darum wünscht 29[b], dass sie diesen nicht beigeschrieben werden, welche nach Hab. 2, 4 durch ihren Glauben erhalten bleiben. Mit וַאֲנִי setzt sich der D. wie 40, 18 den Fluchwürdigen entgegen. Sie sind jetzt obendrauf, aber um erniedrigt zu werden; er ist elend und voll stechenden Schmerzes, aber um erhöht zu werden; Gottes Heil wird ihn seinen Feinden auf eine ihnen zu

steile Höhe entrücken 59, 2. 91, 14. Dann will er den Namen Gottes laut (הִלֵּל) und hoch (גִּדֵּל) mit Gesang und Dankbekenntniss preisen. Und solche geistliche תּוֹדָה, solches Dankopfer des Herzens wird Jehoven lieber sein, besser gefallen als ein Farre (פַּר, hier, indem פַּר als virtuelles Adj. behandelt ist, שׁוֹר פַּר *taurus juvencus*), ein Hörner, ein gespaltene Hufe habender (Ges. §. 53, 2). Es ist verfehlt, wenn Hgst. darin die rohe materielle Thiernatur gezeichnet findet; מַקְרִין bez. den jungen Stier als nicht unter drei Jahre alt und also in dem von der Opferthora erforderten Alter befindlich, מַפְרִים als zu den reinen Vierfüsslern, näml. den klauenspaltenden Wiederkäuern Lev. c. 11 gehörig. Selbst das stattlichste und werthvollste Opferthier, welches alle im Gesetz vorgeschriebenen Eigenschaften besitzt, steht bei Jehova tief unter dem aus dem Herzen kommenden Opfer dankbaren Lobes. Wenn die mit dem D. durch Gemeinschaft der Leiden verbundenen Dulder sehen werden, wie er so als Geretteter Dank opfert, so werden sie sich freuen; רָאוּ ist hypoth. Prät. nach Ew. §. 357[b], es heisst nicht וְרָאוּ (*perf. consec.*) u. nicht יִרְאוּ (40, 4. 52, 8. 107, 42). In וִיחִי לְבַבְכֶם wendet sich die Rede plötzlich an die Gottesfreunde selbst: ihr Herz soll aufleben, denn wie sie mit dem nun Geretteten gelitten haben, sollen sie nun auch mit ihm sich laben; man erinnert sich sofort an 22, 27., wo dies wie der Zuspruch des Bewirthenden bei der Dankopfermahlzeit ist. Unnöthig ist es, V. 34 mit Olsh. שָׁמַע nach 22, 25 für שֹׁמֵעַ zu lesen. Es wird die goldne Lehre ausgesprochen, welche der Reinertrag des Erlebten ist: Jehova ist aufmerksam auf Dürftige und seine Gefesselten (107, 10) verachtet er nicht, nimmt sich ihrer vielmehr hülfreich an. Von diesem allgemeinen Satze aus verallgemeinert sich die Aussicht des D. zur prophetischen Aussicht auf Zurückführung Israels aus dem Exil in das Verheissungsland. Angesichts dieser Heilsthatsache der Zukunft fordert er alle Creaturen zum Lobe Gottes auf, der das Heil Zions verwirklichen, die Städte Juda's wieder bauen und das seiner Wüstung entnommene Land dem jungen gottesfürchtigen Geschlechte, den Kindern der Knechte Gottes unter den Exulanten zurückgeben wird. Die weiblichen Suff. können auf עָרֵי zurückgehen (bei Jer. 2, 15. 22, 6 mit *fem. sing.* construirt), besser aber auf das dem D. im Sinne liegende הארץ. Dieser Schluss des Ps. lautet wie Jes. 65, 9. Ist der Ps. von Jeremia, so begreift sich dieser Schluss leicht: dieser Proph. weissagte die Katastrophe, aber auch je näher sie rückte, um so tröstender die Endschaft des Exils und die Wiederbringung Israels. Ist aber der Ps. von David, so ist der

Schluss als urspr. Theil des Ps. weit schwerer als 14, 7 und 51, 20 f. zu begreifen. Unbegreiflich ist er auch dann nicht, ohne dass wir uns mit Hofm. (Schriftb. 2, 1, 194) einzureden brauchen, er rede gar nicht von Wiederbevölkerung, sondern von Vollendung des h. Landes und der h. Stadt zur Wohnung des h. Volks und seines Gottes. Denn dass Israels schliessliche Herrlichkeit durch das Gericht der Verbannung hindurchbrechen werde, weissagt schon die Thora, und auch David selbst las ja in Gottes Herzen als Prophet Leiden und Freuden der Zukunft. Aber auch die Annahme, dass V. 35—37 ein liturgischer Zusatz der Gemeinde des Exils sei, ist unverfänglich. Die Gemeinde des Exils konnte diesen Ps. um so eher sich aneignen, als an ihr, soweit sie inmitten der Heidenwelt Jehova bekannte, Davids typisches Leiden sich wiederholte.

Das Verhältniss des N. T. zu diesem Ps. betrachtend, halten wir an dem überschr. לדוד fest. Die dav. Leidensps. sind der im N. T. am häufigsten citirte Theil der alttest. Schrift und nächst Ps. 22 wird keiner im N. T. so häufig citirt, als Ps. 69: 1) Ohne Ursach hassten Jesum seine Feinde, dies ist nach Joh. 15, 25 in V. 5 geweissagt. Es ist wahrscheinlicher, dass das joh. Citat auf 69, 5., als dass es auf 35, 19 zurückgeht. 2) Als Jesus die Verkäufer aus dem Tempel hinaustrieb, da hat sich V. 10ᵃ laut Joh. 2, 17 erfüllt: die Glut des Eifers gegen Entweihung des Hauses Gottes verzehrt ihn, und um dieses Eifers willen wird er gehasst und geschmäht. 3) Willig trug er, uns ein Vorbild, diese Schmach, indem sich laut Röm. 15, 3. V. 10ᵇ unseres Ps. an ihm erfüllte. 4) Die Verwünschung V. 26ᵃ hat sich nach Act. 1, 20 an Judas Ischarioth erfüllt; die Suff. des Psalmworts sind pluralisch, der Sinn des Citats kann also nur der von J. H. Michaelis angegebene sein: *quod ille primus et prae reliquis hujus maledictionis se fecerit participem.* 5) In der derzeitigen Verwerfung Israels haben sich nach Röm. 11, 9 f. V. 23 f. des Ps. erfüllt; der Ap. gibt diese Verwünschungen nicht geradezu Jesu in den Mund, er sagt nur, dass was dort David in der Eifermacht proph. Geistes seinen Feinden anwünscht, sich vollauf an denen erfüllt hat, die sich an dem anderen David frevelhaft vergriffen haben. Die typisch-proph. Fingerzeige des Ps. sind durch diese neutest. Citate noch lange nicht erschöpft. Man muss sich bei V. 13 an die Verhöhnung Jesu durch die Kriegsknechte im Prätorium Mt. 27, 27—30 erinnern; bei V. 22 an die Darreichung von Essig mit Galle, welchen Jesus ausschlägt, vor der Kreuzigung Mt. 27, 34. Wenn Johannes 19, 28 sagt, dass Jesus, frei und bewusst sich zum Sterben an-

schickend; nur noch einen Labetrunk verlangte, damit nach Gottes Fügung die Schrift zur vollen Verwirklichung komme, so deutet er damit auf Ps. 22, 16 und 69, 22 zurück. Und welches neutest. Licht fällt auf V. 27[a] des Ps., wenn man damit Jes. 53 und Sach. 13, 7 vergleicht! Der ganze Ps. ist typisch-prophetisch, inwiefern er Aussage einer von Gott zur Thatweissagung auf Jesum Christum gestalteten Lebens- und Leidensgeschichte ist und inwiefern der Geist der Weissagung auch diese Aussage selbst zum Wort der Weissagung auf Jesum Christum gestaltet hat. Die Vermittelung dieser typischen und prophetischen Seite liegt darin, dass der Geist Christi in David war, vorausbezeugend die Leiden, die Christum treffen sollten, und die Herrlichkeitsfülle darnach 1 P. 1, 11. Der Geist des Sohnes Gottes, zu dessen Menschwerdung sich alle hervorragende heilsgeschichtliche Personen nach dem Ausdrucke der Alten wie *προοίμια* oder *praeludia* verhalten, wohnte diesen inne und steigerte die Selbstaussage des Vorbilds zur Weissagung des Gegenbilds.

PSALM LXX.

Auf Ps. 69 folgt wegen der Aehnlichkeit von V. 6 mit 69, 30 dieser kleine Ps., der übrigens, wie jener, ein Leidensps. ist. Er ist mit wenigen Varianten die Wiederholung von 40, 14 ff. Dieses Stück der 2. Hälfte von Ps. 40 ist verselbstständigt und elohimisch umgesetzt. Die Ueberschrift kann wenigstens als Zeichen vorexilischer Entstehungszeit gelten. Ueber לְהַזְכִּיר *zur Darbringung des Mincha-Gedenktheils* s. 38, 1. Dass David selbst Verf. des Ps. in dieser Form sei, ist aus לדוד nicht zu folgern. Er ist Verf. des hier etwas umgewandelten und zu bes. liturgischem Zwecke bestimmten Urpsalms.

2 Elohim, zu retten mich —
Jahawâh, zu meiner Hülfe eile!
3 Erblassen und erröthen mögen die meine Seele suchen,
Rückwärts weichen und beschimpft werden die mein Unglück wollen,
4 Zurück sich wenden zum Lohn für ihre Schande
Die da sagen: Ei da, ei da!

5 Inniglich freuen mögen sich in dir alle die dich suchen
Und immerfort sagen „Hochgefeiert sei Jahawâh“ die da lieben dein Heil.
6 Bin ich doch elend und dürftig —
Elohim, eile mir!
Meine Hülf' und mein Befreier bist du,
Jahawâh, zögere nicht!

Dass wir ein Fragment, aber ein bewusster Weise losgerissenes von Ps. 40 vor uns haben, zeigt gleich zu Anfang die Weglassung von רְצֵה; das davon regierte לְהַצִּילֵנִי gehört nun zu חוּשָׁה, was sonst im Psalter ohne Beispiel. Die Gottesnamenfolge in 40, 14 ff. ist diese: ה', ה', ה', אדני, אלהַי; statt dessen hier: אלהים, ה', אלהים, אלהים, ה'. Weggelassen sind in V. 3 (= 40, 15) יַחַד u. לִסְפּוֹתָהּ, in V. 4 (= 40, 16) לִי, und vertauscht sind תשׁועתך mit ישׁועתך, עזרתי mit עזרי. Auch die übrigen Varianten יָשׁוּבוּ (wie 6, 11 vgl. 9, 18) für יָשֹׁמּוּ, וְיֹאמרו für יאמרו und אלהים חושׁה־לי statt אדני יחשׁב־לי (ein Ausdruck der Hoffnung, der in diesem reinen Bittps. zu vereinzelt stehen würde) — alles spricht dafür, dass diese Umsetzung der beiden letzten Str. von Ps. 40 zu einem bes. Gemeindelied frei aus dem Gedächtnisse heraus geschehen ist. Mag manche LA dieses Ps. 70 für gefälliger und ursprünglicher gelten dürfen (Hupf.) — das Ganze trägt den Charakter der Losreissung von einem älteren Original gleich an der Stirn.

PSALM LXXI.

Auf den Davidps. 70 folgt ein wie der dav. Ps. 31 beginnender unbenannter, in welchem V. 12 ebenso wie 70, 2 ein Nachklang von 40, 14 ist. Der ganze Ps. ist Wiederhall älterer Psalmworte, die des Verf. geistiges Eigenthum geworden und durch gleichartige Erlebnisse in ihm aufgefrischt sind. Bei allem Mangel an Ureigenheit hat er doch ein individuelles Gepräge, und es liegt nahe, wie sich uns am Schlusse der Auslegung herausstellen wird, Jeremia für den Verf. zu halten.

Auf Jehova seinen Vertrauensgrund von früher Kindheit an gestützt, hofft und erfleht der S. Hülfe aus Feindeshand:

[1] In dich, Jahawâh, bin ich geborgen, zuschanden werd' ich ewig nicht.
[2] Durch deine Gerechtigkeit reiss mich heraus und befreie mich,
Neige du mir dein Ohr und schaff mir Heil.
[3] Werde mir zum Wohnstatt-Horste,
Der mich aufnehme immerdar, indem du Heil mir verordnet,
Denn mein Fels und meine Veste bist Du.

[4] Mein Gott, befreie mich aus der Hand des Bösewichts,
Aus der Faust des Frevlers und Wütherichs.
[5] Denn du bist meine Hoffnung, HErr, Jahawâh,
Mein Glaubensgrund von meiner Jugend.
[6] Auf dich bin ich gestützt von Mutterleibe,
Aus meiner Mutter Innern warst du mein Entbinder,
Dir gilt mein Lobgesang beständig.

Die 1. dieser beiden Str. (V. 1—3) ist aus 31, 2—4., die 2. (V. 4—6., abgezogen V. 4 u. 6c) aus 22, 10—11., beide aber gegen Ps. 70 mit weit eingreifenderen Umlautungen des selbstständiger reproducirenden Dichters, die sich nicht Varianten nennen lassen und die wir auch nicht als solche besprechen werden. Auch die Stichen- und viell. Strophenmessung ist eine andere. Ohne rechten Grund will Olsh. V. 3. 90, 1. 91, 9 מָעוֹז statt מָעוֹן lesen, welches er für einen Schreibfehler hält. Aber dieses altmosaische deuteronomische Wort (s. zu 90, 1) ist unantastbar. Jehova, der 31, 3 Schutzwehr-Hort heisst, wird hier Wohnstatt-Hort oder, wie ich der Deutlichkeit halber lieber übers. habe, Wohnstatt-Horst genannt d. i. eine nicht zu erstürmende feste Höhe, die sicheres Asyl gewährt, und dieses Bild wird mit Verlassung des Textes 31, 3 ausgemalt: לָבוֹא תָּמִיד stetiglich einzugehen d. i. wohin ich mich stetiglich und also stets, so oft es noth ist, bergen könne. Das hinzutretende צִוִּיתָ ist keinesfalls s. v. a. צַוֵּה, eher s. v. a. אֲשֶׁר צוית, wahrsch. aber ein selbstständiger Satz verumständenden Sinnes: indem du geboten d. i. unabänderlich beschlossen hast (44, 5. 68, 29. 133, 3) mir Heil zu erweisen. In V. 5 erinnert man sich bei „du meine Hoffnung" an den Gottesnamen מִקְוֵה יִשְׂרָאֵל bei Jeremia 17, 13. 50, 7 (vgl. ἡ ἐλπὶς ἡμῶν von Christo 1 Tim. 1, 1. Col. 1, 27). Nicht minder schön als הָשְׁלַכְתִּי 22, 11 ist נִסְמַכְתִּי; Ihn hatte mein Leben in seinem anfänglichen Schlummerzustande (vgl. 3, 6), ihn hat es in seinem selbstbewussten Fortbestand zur erhaltenden Stütze, zum tragenden Grunde. Und eine ebenso glückliche Umlautung ist גּוֹזִי statt גֹּחִי 22, 10. Dieses גּוֹזִי von גָּזָה = גָּזָא, جَزَى *retribuere* abzuleiten ist schon deshalb unthunlich, weil im Hebr. גָּמַל dieses aram.-arab. V. vertritt, welches übrigens ῥῆμα μέσον ist, so dass גּוֹזִי nicht wohl ohne weiteres „mein Wohlthäter" bed. kann. Auch גּוּז eilen gibt, transitiv gefasst (Sforno: מוציאי בחפזון), nur einen bei den Haaren herbeigezogenen Sinn. Das V. גָּזָה in der gesicherten Bed. *abscindere* ist so passend als möglich; es bez. die Lösung der Frucht von dem mütterlichen Schoosse. LXX: *σκεπαστής (μου)*, wahrsch. eine eingedrungene falsche LA für *σπαστής, ἐκσπαστής* oder dergleichen etwas, denn 22, 10 übers. dies. Uebers. *ὁ ἐκσπάσας με*. Die letzte Zeile ist überzählig; wenigstens sind alle übrigen Str. sechszeilig. Dem Ausdrucke liegt die Construction הִלֵּל בְּ 44, 9 vgl. שִׂיחַ בְּ 69, 13 unter. Jehova, der ihn an das Licht der Welt gebracht hat, ist der stete unerschöpfliche Gegenstand seines Lobpreises.

Wie der S. bis jetzt ein Denkmal göttlicher Gnadenobhut ist,

so erfleht er die Hülfe Gottes auch für sein Alter, jetzt wo blutdürstige Feinde seiner als eines Gottverlassenen spotten:

[7] Einem Wunder gleich bin ich geworden Vielen,
Du aber bist meine Zuflucht, eine starke.
[8] Voll kann mein Mund sein deines Lobgesanges,
Den ganzen Tag deines Ruhmes.
[9] Wirf mich nicht hinweg zur Greisenalterszeit;
Nun da meine Kraft hinschwindet, verlass mich nicht!

[10] Denn es sprechen meine mir Verfeindeten,
Und die meine Seele Belauernden berathen zusammen,
[11] Sprechend: „Elohim hat ihn verlassen;
Verfolgt und packt ihn, denn er ist unrettbar.“
[12] Elohim, sei nicht ferne von mir,
Mein Gott, zu meiner Hülfe eile!

Der S. ist durch seine in Gefahren und Rettungen seltsame Lebensführung כְּמוֹפֵת *sicut portentum* (arab. أُفْتٌ von أَفَتَ, wie Wunder eig. das Gewundene, seltsam Gewendete[1]), der aber, dem er seine wunderseltsame Erhaltung schuldet, ist Gott, den er מַחֲסִי־עֹז nennt vgl. 2 S. 22, 33.; עֹז ist in dieser Constr. so wenig als שֶׁקֶר in אֹיְבַי שֶׁקֶר 35, 19 Acc. der nähern Bestimmung, es ist *n. rectum*, aber mit zurückgeworfenem Suff., um das was Gott dem S. ist und leistet unvermischter und reiner hervortreten zu lassen. Das Fut. יִמָּלֵא ist *mod. potentialis;* der S. meint: in Anbetracht des bisher Erlebten. Von diesem Preiswürdigen kommt er V. 9 auf seine gegenwärtige Hülfsbedürftigkeit: wirf mich nicht hinweg (51, 13. 2 K. 13, 23) zur Zeit hohen Alters — man kann daraus schliessen, dass er, wenn nicht schon ein זָקֵן, doch sich an der Schwelle der זִקְנָה befindet. Er bittet um Gnade für die Gegenwart und nächste Zukunft: nun da bei heranrückendem Greisenalter meine Lebenskraft hinschwindet, verlass mich nicht! So bittet er, weil er, der schon manchmal wundersam Gerettete, auch jetzt von Feinden bedroht ist.

[1]) Das V. أَفَتَ = أَفَكَ (vermöge Wechsels der beiden *tenues k* und *t*) bed. wenden, drehen; daher dann verdrehen, *detorquere, pervertere*, wovon *ift* = *ifk* (womit die Araber es auch erklären) Lug und Trug. Aber *aft* (der Infinitiv) bed. dann auch Umdrehung, Umgedrehtes d. h. dem Gewöhnlichen und Erwarteten Entgegengesetztes, הֵפֶךְ, nach zwei Seiten hin: 1) *παράδοξον, mirum* (sonst *ʿagab, šai ʿagîb*); 2) *ἀπροςδόκητον*, unerwartetes Unglück (syn., aber etymologisch grundverschieden: آفَة). Das Beduinenwort *aft, ift*, ein in irgend einer Hinsicht treffliches Kameel, ist nur eine spezielle Anwendung der Grundbed. *res mira, δεινόν τι.* Fl.

Der ganze V. 10 ist Einleitung zu der in ihrem unmittelbaren Wortlaut berichteten Rede der Feinde V. 11. Es ist also zu אָמְרוּ nicht etwa רַע 41, 6 zu ergänzen; auch gehört לִי nicht zu אָמְרוּ, sondern wie 27, 2 u. ö. zu אֹיְבַי. Befremdend ist das unnöthige לֵאמֹר, welches einen Dichter der späteren Zeit verräth, vgl. 105, 11. 119, 82 (wo es minder entbehrlich war) u. dagegen 83, 5 f. Der spätere Dichter zeigt sich auch V. 12., ein Nachklang des gleichlautenden dav. Gebetsworts 22, 12. 20. 40, 14 (70, 2). Auch sonst ist hier überall der dav. Psalmstyl durchzuhören. An die Stelle von חִישָׁה setzt das Keri das sonst allein übliche חוּשָׁה.

In der Zuversicht, dass es seinen Feinden nicht gelingen werde, preiset er Gott, der ihm bisher Stoff des Lobpreises gegeben und dessen Verherrlichung allein das Ziel seiner Bitte um Erhaltung ist:

[13] Zuschanden, hinschwinden werden die Widersacher meiner Seele,
Sich hüllen in Schimpf und Schande die Sucher meines Unglücks,
[14] Ich aber werde immerfort harren
Und werde hinzufügen zu all' deinem Lobpreis.
[15] Mein Mund wird erzählen deine Gerechtigkeit,
Immerfort dein Heil, denn ich weiss nicht Zahl und Maass.

[16] Ich werde daherkommen in der Machtfülle des HErrn, Jahawâh's,
Werde preisen deine Gerechtigkeit, dich alleine.
[17] Elohim, du hast mich unterwiesen von Jugend auf
Und bis anjetzt verkünd' ich deine Wunder.
[18] So verlass mich, Elohim, auch bis zum Greisenalter und Silberhaare nicht,
Bis dass ich verkünde deinen Arm der Nachwelt, allen Kommenden deine Macht.

Aus dem Gegens. V. 14 erhellt, dass V. 13 mehr hoffend als wünschend gemeint ist. Statt יִכְלוּ will Olsh. יִכָּלְמוּ lesen, was im Hinblick auf die Originalstellen 40, 15 (70, 3) 35, 4. 109, 29 u. a. St. nahe genug liegt, aber unnöthig und, da auch sonst in diesem Ps. die Originalstellen abgewandelt sind, übrigens auch anderwärts neben יבשו andere Vv. (s. 6, 11) stehen, von Hitz. mit Recht verworfen ist. Seine Anfeinder (שָׂטַן anfeinden in Wort und That wie 38, 21. 109, 20) werden zuschanden, zunichte werden, er aber wird bei unverrücktem Harren (näml. לֹה' 31, 25) zu allem Lobpreis Gottes neuen Stoff und Grund und Trieb hinzugewinnen. Unaufhörlich wird sein Mund Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heil erzählen (סִפֵּר absichtlich für הִגִּיד 51, 17), denn er kennt nicht Zahlen d. i. Aus- und Durchzählung derselben, die göttlichen Gerechtigkeits- oder Heilsbezeigungen sind unzählig, so dass er nie damit zu Ende kommt.

עָצְמוּ מִסַּפֵּר 40, 6., sie sind an sich unendlich und somit auch der Stoff des Lobes, den sie bieten, unerschöpflich. סְפֹרָה Zählung, Zahl, nicht Begrenzung, Grenze, wenn auch סָפַר zählen eig. abmarken, abgrenzen bed. sollte; nicht Zahlen wissen ist s. v. a. nicht zu zählen, nicht in Zahl und Maass zu fassen wissen, nicht zu zählen vermögen (vgl. 139, 17 f.). Erzählen will er die nicht auszuzählenden, kommen in der Kraftfülle des Herrn, Jehova's, preisend bekennen seine Gerechtigkeit, ihn alleine. Das בְּ ist schwerlich als das der Begleitung zu fassen, wie 40, 8. 66, 13: ich trete auf mit den Machtthaten des Herrn (Hgst. Hitz. Olsh. u. A.), obwohl גְּבוּרוֹת allerdings gew. die Beweise der göttlichen גְּבוּרָה z. B. 20, 7 bed. Dass der Plur. aber auch ein intensiver sein kann, zeigt 90, 10. Mächtig gestärkt durch den Herrn und wie mit der Fülle seiner Stärke umgürtet will er kommen und den preisen, dessen Stärke seine Ohnmacht übertragen, dessen Kraft in dem Schwachen mächtig gewesen ist. Dass er gerettet ist, verdankt er und will er danken der ihm in Gnaden zugewandten Gerechtigkeit Gottes, Ihm alleine (vgl. 83, 19). „Wenn die Widersacher — sagt hier Selnecker — widersprechen, wir haben das Wörtlein *sola* nicht in der Schrift, so halten wir ihnen diese Sprüche entgegen: *tibi soli peccavi; tuam justitiam solam praedicabo.*“ Dieser Gegenbeweis wäre aber nicht triftig, da hier nicht von innerer Rechtfertigung, sondern von äusserer Rechtschaffung auf Grund jener (32, 1 f.) die Rede ist. Von Jugend auf — sagt der S. weiter — hat ihn Gott unterwiesen, näml. in seinen Wegen 25, 4., auf welchen er den Seinen mit seiner Gnade entgegenkommt, und bis anher (עַד־הֵנָּה nur hier im Psalter, sonst fast nur in Prosastyl) hat er die mannigfache Erweisung dieser Wundergnade zu preisen. Möge ihn denn Gott auch fernerhin nicht verlassen עַד־זִקְנָה וְשֵׂיבָה *usque in senectam et canitiem.* Der S. ist schon hochbetagt und rückt dem Höhepunkt des Greisenalters näher, weshalb dem זקנה das שׂיבה beigefügt ist. Er wünscht, dass ihn Gott bis dahin am Leben und in seiner Gnade erhalte, bis dass (עַד = עַד־אֲשֶׁר wie 132, 5. Gen. 38, 11 u. ö.) er verkündige seinen Arm d. i. sein mächtiges Eingreifen in die Menschengeschichte der Nachwelt (דּוֹר anders als 22, 31 von der in der Mitwelt aufwachsenden Nachwelt), allen die kommen werden (erg. אֲשֶׁר) d. i. der gesammten künftigen Generation seine Siegesmacht.

Der Ged. dieser Verkündigung nimmt den S. so hin, dass er schon jetzt, als ob alle Gefahr hinter ihm läge, auf sie eingeht, und da für seinen Glauben die Rettung bereits hinter ihm liegt, verhallt

das ohne Klage sanft bittende Lied in vergegenwärtigten lauten Lobgesang:

[19] Und deine Gerechtigkeit, Elohim, die hocherhabne,
Dass du Grosses vollführt — Elohim, wer ist wie du?!
[20] Dass du mich sehen lassen Drangsale viel und schlimm,
Mich wiederum lebendig machtest,
Und aus der Erde Abgründen mich wiederum emporzogst,
[21] Mehrtest meine Grösse und dich wendetest mich zu trösten.

[22] Auch werde ich dir danken auf der Nabla, deiner Wahrheit, mein Gott,
Werde dir spielen auf der Cither, Heiliger Israels.
[23] Jubeln werden meine Lippen, ja spielen will ich dir,
Und meine Seele, die du erlöst hast.
[24] Auch meine Zunge wird allzeit künden deine Gerechtigkeit,
Denn erblasst, denn erröthet sind die Sucher meines Unglücks.

Sowohl das ו von וְצִדְקָתְךָ, als die Fortsetzung mit אֲשֶׁר zeigt, dass V. 19—21 noch von dem עַד־אַגִּיד V. 18 abhängig ist. Demnach vertritt עַד־מָרוֹם entw. die Stelle eines Adj. oder eines Prädicatsatzes: dass sie hoch emporreicht (36, 6 f. 57, 11). Der Ruf מִי כָמוֹךָ ist wie 35, 10. 89, 9 aus Ex. 15, 11. Nach dem Chethib erweitert sich V. 20 der Gesichtskreis des S. von den selbsterlebten Offenbarungen Gottes zu den miterlebten in der Geschichte seines Volkes; das Keri beruht viell. (aber sicher lässt sich dies nicht behaupten) auf Verkennung dieser Verflochtenheit der Erlebnisse des Verf. in die des Volkes. תָּשׁוּב vertritt beidemal nach Ges. §. 142, 3 den entsprechenden Adverbialbegriff, wie 85, 7 und הַרְבֵּה 51, 4. Die Abgründe der Erde sind wie die Thore des Todes 9, 14 bildliche Bez. der äussersten Todesgefahren, bei denen man schon wie halb im Schlunde des Hades steckt (Böttch. *de inferis* §. 422). Aus diesem hat ihn oder Israel (mit Einschluss seiner) Gott wieder emporgezogen, hat seine גְּדֻלָּה d. i. die Hoheit seines Amtes dadurch gesteigert, dass er ihn gegenüber seinen Feinden glänzend gerechtfertigt, und hat ihn wiederum (hier תִּסֹּב *fut. Kal* statt des obigen תָּשׁוּב) getröstet. Dies, dass Gott so Grosses an ihm gethan hat, will er dem nachwachsenden Geschlechte verkündigen, er will seinerseits (גַּם־אֲנִי) solche Lebens- und Ehrenrettung nicht unerwiedert lassen. An die Stelle des Suff. von אוֹדְךָ tritt als Permutativ אֲמִתְּךָ deine Wahrheit d. i. Verheissungstreue. בִּכְלִי־נֶבֶל statt בְּנֶבֶל ist umständlicher als die alte Poesie sich ausdrückt. Der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל kommt hier das dritte Mal im Psalter vor, die beiden andern Psalmstellen 78, 41. 89, 19 sind der Zeit nach älter, älter auch als

Jesaia[1], der diesen Gottesnamen 30 mal, und Habakuk, der ihn 1 mal gebraucht. Ist unser Ps. jeremianisch, so hat man sich den 2maligen Gebrauch bei Jeremia (50, 29. 51, 5) eher durch Jes. als durch jene beiden älteren Ps. vermittelt zu denken. In V. 23. 24ᵃ will der Dichter ausdrücken, dass nicht blos seine Seele Gott loben, sondern auch den Leib in Gottes Lob hineinziehen soll 35, 10. 84, 3. תְּרַנֵּנָּה ohne Dagesch im zweiten Nun, wie Ruth 1, 13. In den Perf. der Schlusszeile steht das Gehoffte wie schon geschehen vor seiner Seele. כִּי wiederholt sich mit der Emphase triumphirenden Tones.

Diesen Ps. für jeremianisch zu halten bestimmen uns folgende Gründe: 1) Sein Verhältniss zu Ps. der Zeit Davids und der nachdavidischen ältesten Königszeit führt uns ungef. in das Zeitalter Jeremia's herab; 2) dieses anthologische Zusammenwinden der eignen Rede aus älteren Originalstellen und diese geschickte Variation derselben durch nur leichte Eingriffe ist ganz die Weise Jeremia's; 3) ihm entspricht die Situation des Dichters als eines Verfolgten, ihm der Rückblick auf ein erfahrungsreiches Leben voll wundersamer Führungen, ihm, der unter Zedekia in schon über 30jähriger Wirksamkeit stand, der Uebergang zum Greisenalter, in dem sich der Dichter befindet, ihm die in V. 21 liegende Hindeutung auf ein hohes Amt, ihm die durch den Ps. hindurchgehende sanfte elegische Stimmung, welche übrigens auch bestätigt, dass der Dichter sich auf einer Alters- und Erfahrungstufe befindet, welche in Selbstbeherrschung geübt ist und durch persönliches Missgeschick sich nicht ausser sich bringen lässt. Zu dem allen kommt noch ein historisches Zeugniss, welches uns leicht auf den so unsichern stylistischen Beweis verzichten lässt. Die LXX überschreibt den Ps. *τῷ Δαυίδ, υἱῶν Ἰωναδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων.* Nach dieser Ueberschrift, deren *τῷ Δαυίδ* falsch, deren zweiter Theil aber so speziell ist, dass er auf historischer Ueberlieferung beruhen muss, war der Ps. ein Lieblingslied der Rechabiten und der ersten Exulanten. Die Rechabiten sind dasselbe nach Jonadabs ihres Stammvaters Willen an schlichter Nomadensitte festhaltende Völkchen, welches Jeremia c. 35 seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel selbstverläugnenden treuen Festhaltens am väterlichen Gesetz vor Augen stellt. Ist der Ps. von Jeremia, so ist es ebenso erklärlich, dass die Rechabiten, denen Jeremia so hohe Achtung zollte, als dass die ersten Exulanten sich ihn aneigneten.

[1]) s. Caspari's 2. Stück der Jesaianischen Studien: Der Heilige Israels, in der Luther. Zeitschr. 1844, 3.

PSALM LXXII.

Dieser mit Ps. 71 durch Gemeinsamkeit des Schlagworts צדקתך verbundene letzte Ps. der Grundsammlung scheint im Hinblick auf die Unterschrift dieser: „Zu Ende sind die Gebete Davids, Sohns Isai's" ein Psalm Davids sein zu sollen, so dass also לִשְׁלֹמֹה Salomo nicht als Verf., sondern als Gegenstand desselben bez. Aber das ל von לשלמה hier und 127, 1 kann nicht anders verstanden werden, als das ל überall an der Spitze der Ps., wo es mit Eigennamen verbunden ist, es ist da überall Ausdruck der Zugehörigkeit durch Autorschaft. Sodann hat der Ps. in Styl und Haltung mit Ps. Davids nicht die mindeste Verwandtschaft. Hingegen spricht entscheidend für Salomo als Verf. seine spruchartige grossentheils distichische Bewegung, sein reflektirender Charakter, sein geographischer Gesichtskreis, sein Reichthum an Naturbildern — alles schwerwiegende Gründe. Ist aber Salomo Verf., so fragt sich wer Gegenstand des Ps. ist. Nach LXX, welche *εἰς Σαλωμών* (*in Salomonem*) überschreibt, Salomo, dagegen nach Trg., welches anhebt: דִּינָךְ לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא הַב der Messias, auf welchen Salomo weissagt. Es ist beides richtig. Salomo selbst ist es, dem die Fürbitte und die Segenswünsche dieses Ps. gelten; Salomo hat ihn ebenso wie David die Ps. 20 u. 21 dem Volke in Herz und Mund gelegt. Er ist, wenn ich anders richtig urtheile, von Salomo bald nach seinem Regierungsantritte niedergeschrieben, gleichsam ein Kirchengebet für den neuen regierenden König, von diesem selbst verfasst und angeordnet. In wiefern aber die Fürbitte und die Segenswünsche dahin gehen, dass sich in Salomo die dem Samen Davids gegebenen Verheissungen verwirklichen mögen, ist der Ps., obgleich zunächst auf Salomo gerichtet, dennoch messianisch, und so erledigen sich die von Tertullian *adv. Marc.* V, 9 der Bez. auf Salomo (*sed et hic psalmus Salomoni canere dicetur*) entgegengehaltenen triftigen Bedenken. Jene Verheissungen haben sich auch an Salomo verwirklicht, aber nur vorbildlich. Sie warten also nach Salomo noch ihrer schliesslichen Verwirklichung und zwar in dem Davidssohne, den die Prophetie der späteren Königszeit weissagt. Als Gemeindelied der nachsalom. Zeit hat der Ps. nicht mehr Salomo, sondern den Messias der Endzeit zum Objekt. Wir werden auf diese Wandlung am Schlusse der Auslegung zurückkommen.

Das Strophenschema ist nicht zu verfehlen: 8. 8. 6. 8. 6. Sein

elohimisches Gepräge trägt der Ps. gleich an der Stirn. Der nur einmal vorkommende Name Gottes lautet אלהים:

[1] Elohim, deine Gerechtsame dem Könige gib
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohne.
[2] Er regiere dein Volk in Geradheit
Und deine Leidvollen mit Rechtssinn.
[3] Tragen mögen die Berge Frieden dem Volke
Und die Hügel in Ueberfluss.
[4] Er schaffe Recht den Leidvollen im Volke,
Heil der Dürftigen Kindern und zermalme Bedrücker.

Obgleich artikellos, sind מֶלֶךְ und בֶּן־מֶלֶךְ nach poetischem Sprachgebrauch dennoch in sich selbst determinirt; die Wortstellung zeigt, dass der Königssohn da ist, er ist König, Gott wird gebeten, ihm seine מִשְׁפָּטִים d. i. die ihm, dem Gotte Israels, zuständigen Rechte und צְדָקָה d. i. die Amtsgabe zu verleihen, sie göttlicher Gerechtigkeit gemäss auszuüben. Nach dem vorausgeg. bittenden תֵּן geben sich nun die ohne *Waw apodosis* folgg. Futt. als Ausdruck des Segenswunsches oder des indirekten Gebets. Berge und Hügel bed. nicht emblematisch die Grosswürdenträger des Reiches, sondern synekdochisch das ganze Land, dessen Höhepunkte sie sind; נָשָׂא ist nach נָשָׂא פְּרִי Ez. 17, 8 gemeint: שָׁלוֹם möge die Frucht sein, die auf allen Bergen und Hügeln reift, allseitiges in sich befriedigtes und befriedetes Wohlsein. Zu 3[b] ist, ohne dass man תְּפָרְחֶנָה (Böttch.) oder dergleichen etwas hinzuzucorrigiren braucht, das Präd. aus 3[a] zu entnehmen: und die Hügel mögen Friedensfrucht tragen בִּצְדָקָה d. h. in reichlicher Fülle, denn צדקה schreitet, indem es nicht blos Gerechtigkeit der Vergeltung, sondern auch der Gnade, nicht blos gesetzliches richterliches, sondern auch heilsordnungsmässiges Verhalten bed., von dem Begriffe der Milde ἐλεημοσύνη zu dem der Freigebigkeit fort, wie Jo. 2, 23 (wo מוֹרֶה לִצְדָקָה schwerlich von einem zu Gerechtigkeit anleitenden Propheten, sondern von Frühregen in reichlicher Fülle zu verstehen ist) vgl. Ps. 24 5., wo צדקה mit ברכה wechselt[1]. In V. 4 setzen sich die Segenswünsche bildlos fort. הוֹשִׁיעַ ist, wie öfter, in der Bed. Heil schaffen mit לְ construirt. בְּנֵי־אֶבְיוֹן sind geborne Arme, wie בֶּן־מֶלֶךְ ein geborner König.

Die 2. Str. beginnt mit Fortsetzung der Gebetsanrede:

---

[1]) Vgl. jedoch Böttcher *de inferis* §. 364., wo diese Berührung des צדקה mit ברכה, ישועה, שלום auf den Grundbegr. der Rechtbeschaffenheit (wo es gut steht bei Einem) zurückgeführt wird, so dass also צדק, was mir unwahrsch., denselben Fortgang aufwiese wie יָשַׁר (אָשַׁר).

[5] Fürchten möge man dich so lang die Sonne,
Und angesichts des Mondes in späte Geschlechter.
[6] Er komme herab wie Regen auf Wiesenschur,
Wie Regenschauer, Wasserguss zur Erde.
[7] Es blühe in seinen Tagen der Gerechte
Und Heil in Fülle bis der Mond nicht mehr.
[8] Und er herrsche von Meer zu Meer
Und vom Strom bis zu der Erde Enden.

Die Gebetsanrede V. 1 setzt sich wunschweise fort: man möge dich, Elohim, fürchten עִם שָׁמֶשׁ mit der Sonne d. i. während ihrer ganzen Währung (עִם ähnlich wie Dan. 3, 33)[1]; לִפְנֵי יָרֵחַ so lange der Mond sein Antlitz der Erde zuwendet; דּוֹר דּוֹרִים (Acc. der Dauer) ins äusserste Geschlecht unter den Geschlechtern der Menschen — die zwei ersten Umschreibungen der unbegrenzten Zeit sind unserem Ps. eigenthümlich (vgl. jedoch den nachsalom. Ps. 89, 37 f.), die dritte findet sich auch in dem exil. Ps. 102, 25. Der Sinn des Wunsches ist, dass das gerechte und milde Regiment des Königs die Ausbreitung der Furcht Gottes von Geschlecht zu Geschlecht in endlose Zeiten zur Folge haben möge. Wir haben keinen Grund, V. 6 nicht wunschweise weiter zu übers. זַרְזִיף ist nicht Syn. von גֵּז (talm. זְרַף schneiden), sondern Syn. von מָטָר Regen, גֶּשֶׁם Regenguss und רְבִיבִים Regenschauer, es bed. eig. den Tropfenfall oder die Traufe, vgl. *b. Joma* 87[a]: „indem die Magd oben Wasser ausgoss, kamen ihm זרזיפי דמיא auf den Kopf.“ Menahem glossirt richtig ריווי ארץ Bewässerung des Bodens. Der Wunsch ist das Echo der letzten Worte Davids 2 S. c. 23., in denen er die Wirkung der Herrschaft seines Nachfolgers, den er schaut, mit der befruchtenden Wirkung des Sonnenscheins und des Regens auf die Erde vergleicht. Dass in Salomo sich das erfülle, ist der Sinn des Wunsches. Das Bild vom Regen erzeugt V. 7 ein anderes: blühen möge unter seinem Regimente der Gerechte (in unbehinderter begünstigter Selbstentfaltung) und Heil in Fülle (möge erstehen) עַד־בְּלִי יָרֵחַ bis es keinen Mond mehr gibt (derselbe Ausdruck in dem der salom. Literatur angehörigen B. Iob 14, 12).

Die 3. Str. enthält Aussichten, welche die 4. begründet; die Stellung der Futt. wird hier eine andere:

[9] Vor ihm sich bücken werden Wüstenbewohner
Und seine Feinde werden Staub lecken.
[10] Die Könige von Tarsis und den Inseln zollen Tribut,
Die Könige von Saba und Meroë weihen Gaben.

[1]) Anders *b. Sabbath* 118[b], wo das Gebot, עִם־הַמְדוּמֵי חַמָּה d. i. sobald die Morgensonne sich röthet zu beten, daraus begründet wird.

[11] Und es werden ihm huldigen alle Könige,
Alle Völker werden ihm dienen.

Die Betrachtung geht von den Beziehungen des neuen Regimentes zu Israel auf die Beziehungen desselben zur Welt über, und zugleich wandeln sich die Wünsche in Hoffnungen. Diese Wünsche und Hoffnungen findet Hgst. zu überschwenglich, um Salomo zum Obj. haben zu können. Aber Weltherrschaft ist ja Gipfel und Zielpunkt des Berufes des Hauses Davids, warum sollte Salomo seinem Volke nicht den Wunsch in den Mund legen können, dass Gott ihn zu dieser verheissenen Höhe gelangen lassen möge, er der schon bei seinem Regierungsantritt über alle Reiche vom Euphrat bis zur Grenze Aegyptens herrschte, und warum soll das Volk nicht Hoffnungen, wie V. 9—11., aussprechen, da der König durch Vorsätze, wie die V. 12—15 ausgesprochenen, zur Bez. der Verheissung gerade auf ihn berechtigt? Die Könige von Tarsis und den Inseln repräsentiren den Insel-Welttheil d. i. Europa, die Könige von Saba und Sebâ (nach Jos. *arch.* 2, 10, 2 Name der Haupstadt von Meroë) das gesammte Afrika. Der Tribut ist in הֵשִׁיב מִנְחָה (Tribut bezahlen 2 K. 17, 3 vgl. 3, 4) nicht als Gegenleistung für gewährten Schutz gedacht (Mr. Olsh.), sondern, was ich mit Rödiger *thes.* im Hinblick auf 2 Chr. 27, 5 vorziehe, als periodisch sich wiederholende Leistung. אֶשְׁכָּר nur noch Ez. 27, 15 von שָׁכַר zinsen, zollen, zahlen, welches in שָׂכַר übergegangen ist, wie viell. in אֶשְׁכֹּל das V. שָׁכַל verflechten in שָׂכַל.

Die 4. Str. begründet die ausgesprochenen Aussichten; die Einmischung von Voluntativformen erklärt sich daraus, dass die Aussicht in die Zukunft doch mehr die Art des Wunsches und der Hoffnung, als prophetischen Fernblickes hat.

[12] Denn er wird retten Dürftige, nach Hülfe schreiend,
Und Leidvolle, die keinen Beistand haben,
[13] Mild begegnen Geringen und Dürftigen,
Und Seelen Dürftiger in Heil versetzen,
[14] Von Druck und Gewaltthat losmachen ihre Seele,
Und hoch in Geltung steht ihr Blut in seinen Augen.
[15] Den Wiederauflebenden wird er mit Saba-Gold beschenken
Und der wird beten für ihn stets, immerfort ihn segnen.

Die Ursache, um deren willen dem Könige die Weltherrschaft als Segen Gottes zu Theil werden wird, ist vor allem sein Mitgefühl mit den Armen: er ist entschlossen, nicht mit tyrannischer Gewalt, sondern mit gerechter Milde zu regieren. Bei V. 12 wird man stark an Iob 29, 12 erinnert. Statt יְקַר heisst es hier mit beibehaltenem

Jod rad. וִיקַר, wozu Kimchi אֵילְכָה Mi. 1, 8 vergleicht. Bemerkenswerth, dass auf ווייקר hier, wie 49, 10., וִיחִי folgt. Der König, in dessen Augen das Blut der Armen kostbar erscheint, bringt es dahin, dass der mit dem Tode bedrohte Arme lebe oder wiederauflebe, und nicht allein Recht verschaffen wird er ihm, er wird ihn auch reichlich beschenken, und er, der gerettete und aus des Königs Reichthum beschenkte Arme, wird für ihn, den König, unablässig beten, allezeit ihn segnen. Zu den einzelnen Verben die rechten Subjekte hinzuzudenken bleibt dem Leser überlassen. Die Forderung logischer Bestimmtheit, welche wir rednerischer Darstellung nicht erlassen, ist dem orientalischen Style fremd und zwar, wie ich anderwärts gezeigt habe, aus guten Gründen[1].

In Str. 5., wo die Futt. wieder an die Spitze der Sätze zu stehen kommen, übers. wir auch wieder optativisch:

> **16 Mög' es geben Korn-Flur im Lande auf der Berge Gipfel,**
> **Es rausche wie der Libanon die Korn-Frucht,**
> **Und erblühen mögen sie aus Städten wie Kraut der Erde.**
> **17 Es dauere sein Name auf ewig,**
> **Angesichts der Sonne treibe Sprossen sein Name**
> **Und segnen in ihm mögen sich alle Völker, selig ihn preisen.**

Als Segen einer solchen Herrschaft nach Gottes Herzen lässt sich dem Lande getrost nicht blos Fruchtbarkeit, sondern ausserordentliche Fruchtbarkeit wünschen. פִּסַּה (ἀπ. λεγ.) wird von den jüd. Lexikographen auf פָּסַס = פָּשָׂה (im Aussatz-Gesetz), aram. פְּסָא, aber nicht in der Bed. Ausbreitung = Ueberfülle, sondern in der Bed. Ausbreitung = weite und breite Fläche oder Flur, zurückgeführt, und das ist wohl auch richtig; der sich ergebende Sinn ist derselbe, wie wenn Hofm. פִּסָּה (von פָּסַס = אָפֵס) in der Bed. Grenzlinie fasst: auf dem Gipfel der Berge erst soll das letzte Getreide stehen, mit Bezug auf die terrassenförmige Bebauung der Höhen. פִּרְיוֹ bez. sich auf בַּר zurück: so hoch und dicht möge die Kornfrucht stehen, dass die Felder, vom Winde bewegt, wie der hohe dichte Wald des Libanon rauschen; die LXX, welche ὑπεραρθήσεται übers., scheint ירעשׁ für יראשׁ genommen zu haben, wie Ew.: es gipfele d. i. steige hoch empor wie der Libanon seine Frucht, aber ein V. רָאַשׁ ist unerhört und wie bombastisch ist dieses Bild gegen jenes grossartige, aber schöne![2] Der andere Wunsch geht auf schnelles

---

[1]) s. Geschichte der jüdischen Poesie S. 189.

[2]) Jo. Bourdelot (*Psalmi Quatuor ad Ludovicum XIII., Paris.* 1619. 4.) umschreibt nicht übel nach Kimchi: *Terra feret fructum segetemque per ardua montis*

fröhliches Wachsthum der Bevölkerung: die Menschen mögen erblühen aus Stadt und Stadt wie das Kraut der Erde, in solcher Menge und Frische, wobei man sich erinnert, dass Israel unter Salomo's Scepter so zahlreich wurde wie der Sand am Meere 1 K. 4, 20 und dass solche Mehrung des Volkes im Bilde der messianischen Zeit ein stehender Zug ist 110, 3. Jes. 9, 2. 49, 20. Sach. 2, 8 u. ö. Werden aber unter des Königs gerechtem und mildem Walten Land und Volk dermassen gesegnet, so kann seinem Namen ewige Dauer gewünscht werden; es ist ja ein Name, den man nur zu hören braucht, um sofort an Heil und Segen zu denken. Möge dieser sein Name — wünscht der Ps. — so lange uns die Sonne ihr Antlitz zukehrt, immer neue Sprossen treiben (יָנִין Chethib) oder Sprossen bekommen (יִנּוֹן Keri vom *Ni.* נָנוֹן), indem die segensreichen Folgen der Herrschaft des Königs immer neuen Anlass geben, seinen Namen zu verherrlichen. Mögen alle Völker in ihm sich segnen, alle ihn selig preisen, und zwar, wie וְיִתְבָּרְכוּ sagt, so selig, dass seine Segensfülle ihnen als das Höchste erscheint, was sie sich selber wünschen. Die Accentuation gibt dem כָּל־גּוֹיִם eine zwischen beiden Vv. schwebende Stellung, wobei zu bedenken, dass es ihr um mehr als logische Interpunktion zu thun ist.

Salomo wurde wirklich ein gerechter, milder, gottesfürchtiger Herrscher, er befestigte und erweiterte auch das Reich, er herrschte über eine Unzahl von Menschen, erhaben an Weisheit und Reichthum über alle Könige der Erde; seine Zeit war die glückseligste, fried- und freudenreichste Zeit, die Israel jemals erlebt hat. Die Worte des Ps. gingen alle an ihm in Erfüllung bis auf das Eine: die ihm angewünschte allgemeine Weltherrschaft. Aber der Ausgang seiner Regierung glich nicht ihrem Anfang und ihrer Mitte; das schöne, das herrliche, das reine Messiasbild, welches er darstellte, erblich. In der Zeit Davids und Salomo's hat die Hoffnung der Gläubigen, welche sich an das davidische Königthum knüpfte, noch nicht völlig mit der Gegenwart gebrochen. Die davidisch-salomonische Zeit kannte mit wenigen Ausnahmen noch keinen andern Messias, als den Gottgesalbten, welcher David und Salomo selbst ist. Als aber das Königthum in diesen seinen beiden herrlichsten Gestalten sich als unzureichend ausgewiesen hatte, die Idee des Messias oder des Gottgesalbten zur Verwirklichung zu bringen, und als die folgende Königsreihe die an dem Königthum der Gegenwart haftende Hoffnung

---

Producet, qualem ventorum flabra flagellant Cum celso Libani quatiunt in vertice cedros.

gründlich täuschte, die hie und da, wie unter Hiskia, noch aufflackernde gänzlich dämpfte und von der Gegenwart hinweg in die Zukunft drängte, da und erst da kam es zum entschiedenen Bruche der messianischen Hoffnung mit der Gegenwart, das Messiasbild wird nun mit Farben, welche unerfüllt gebliebene ältere Weiss. und der Widerspruch des gegenwärtigen Königthums mit seiner Idee darboten, in den reinen Aether der Zukunft (wenn auch der nächsten) gemalt, es wird mehr und mehr ein so zu sagen überirdisches, übermenschliches, jenseitiges, der unsichtbare Hort und das unsichtbare Ziel eines an der Gegenwart verzweifelnden und ebendadurch verhältnissmässig geistlicher und himmlischer gewordenen Glaubens (vgl. die aus unserm Ps. entnommenen Farben des Messiasbildes Jes. c. 11. Mi. 5, 3. 6. Sach. 9, 9 f.). Man muss sich, um das recht zu würdigen, von dem Vorurtheil losmachen, der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung liege in der Weiss. vom Messias. Wird denn irgendwo der Messias als Welterlöser dargestellt? Der Welterlöser ist Jehova. Die Parusie Jehova's ist der Schwerpunkt der alttest. Heilsverkündigung. Ein Gleichniss möge veranschaulichen, wie die alttest. Heilsverkündigung sich entwickelt. Das A. T. ist im Verhältniss zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheissung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheissung von Jehova der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht, die anfangs ganz menschlich und nur irdisch lautende Weiss. vom Sohne Davids. Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus, Jehova und Davids Sohn in Einer Person, der König Israels und zugleich der Erlöser der Welt, mit Einem Worte der Gottmensch, gebenedeiet sei Er!

Gebenedeiet sei Jahawâh Elohim der Gott Israels,
Vollführend Wunder er alleine,
Und gebenedeiet sei sein herrlicher Name auf ewig
Und voll werde seiner Herrlichkeit die ganze Erde,
Amen und Amen.

Mit dieser Beracha schliesst das zweite Psalmbuch. Sie ist volltönender, als die der andern, ausgēn. die des fünften, deren Stelle ein ganzer Ps. vertritt, und ist der regelrechten liturgischen Beracha verhältnissmässig am ähnlichsten, denn unter die Erforder-

nisse dieser gehört neben שֵׁם (dem Namen Jehova's), dem schliessenden אָמֵן und Anderem auch הֶזְכֵּר מַלְכוּת die Erwähnung des göttlichen Königthums, freilich hier eine nicht ausdrückliche, denn es heisst nur שֵׁם כְּבוֹדוֹ, nicht שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ wie in der Beracha, mit welcher z. B. am Versöhnungstage das Volk aufs Angesicht niederfiel, so oft der Name יהוה über die Lippen des Hohenpriesters kam. „Der Wunder thut alleine" ist ein übliches Lob Gottes 136, 4 vgl. Iob 9, 8. שֵׁם כְּבוֹדוֹ ist ein Stichwort der nachexil. Gottesdienstsprache Neh. 9, 5., es heisst so Gottes herrlicher, das Gepräge seiner Herrlichkeit tragender Name. Die Schlussworte: und voll werde . . sind aus Num. 14, 21. Ueber אֶת beim Passivum s. Ges. §. 143, 1[a]. נִמְלָא erfüllt werden ist Pass. von מָלֵא erfüllen Jer. 23, 24: erfüllt werde mit seiner Herrlichkeit (man erfülle mit ihr) die ganze Erde. Das durch *Waw* verbundene gepaarte אָמֵן ist im A. T. diesen Psalter-Doxologien ausschliesslich eigen. Vergleicht man übrigens die Beracha, mit welcher das erste Psalmbuch 41, 14 schloss, so sieht man, dass die Theilung mit dem Bewusstsein geschehen ist, dass das 1. B. Jehovapsalmen, das 2. Elohimpsalmen enthält, denn dort heisst Gott ה' אלהי ישׂראל, hier ה' אלהים אלהי ישׂראל..

Es folgt nun aber noch eine Unterschrift, die unmöglich von derselben Hand sein kann, von welcher dem Fünfbuch des Psalters jene Doxologien beigefügt sind:

Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, Sohns Isai's.

Ueber כָּלּוּ (mit Ton auf *ult.*) = כָּלוּ s. Ges. §. 52 Anm. 4. Vergleichbar ist die Unterschrift תַּמּוּ דִּבְרֵי אִיּוֹב Iob 31, 40., welche die Wechselreden und Monologe Iobs von den Reden Jehova's scheidet und wahrsch., abgesehen von den Reden Elihu's, dem urspr. Buche angehört. Auch hier ist diese Unterschrift ohne Zweifel älter, als die Doxologie, welche als bei der gottesdienstlichen Anagnose mitzulesende (s. *Symbolae* p. 19) zwischeneingeschoben ist[1]. Wer den

[1]) Ebendeshalb wird das *defecerunt hymni David filii Jesse* in kirchlichen lat. Psalterien meist spurlos weggelassen, und auch, dass es der Syr. u. Araber weglassen, hat weiter nichts zu bed. In dem Psalmencomm. des jüngeren Arnobius steht es, von dem Texte des Ps. 71 (72) weggerückt, hinter dem Comm. zu diesem Ps., wahrsch. weil Arnobius es zur Ueberschrift von Ps. 72 (73) zieht, wie Augustinus, welcher predigt: *tot habemus Psalmos, in quorum titulis scriptum est nomen David; nusquam est additum filii Jesse nisi in hoc loco.* So auch Notker (bei Hattemer p. 252). Merkwürdig ist, wie der Vater Kimchi's diese Schlussworte als lehrhaften Bestandtheil des Psalters fasst: „Wenn Alles sich erfüllt haben wird, dass Israel, dem Exil entnommen, wieder in seinem Heimathlande ist und der

ganzen Psalter mit den vielen jenseit Ps. 72 noch folgenden Ps. Davids überblickte, konnte hier nicht diesen Schlussstein setzen. Ist sie aber älter als die doxologische Fünftheilung, so ist sie ein für die Entstehungsgeschichte der Sammlung bedeutsamer Fingerzeig. Sie beweist, dass der uns vorliegenden Gesammtsammlung wenigstens Eine kleinere Sammlung vorausgegangen ist, von der wir sagen können, dass sie bis Ps. 72 reichte, ohne damit behaupten zu wollen, dass sie alle Ps. bis dahin enthielt, da deren mehrere bei der Gesammtredaktion in sie eingeschaltet sein können. Aber Ps. 72 kann sie enthalten haben, da sie frühestens in der salom. Zeit zusammengestellt worden ist. Dass sie unmittelbar unter einem Ps. Salomo's gerade so gefasst ist, hat gleichen Grund, wie dass der ganze Psalter im N. T. als davidisch citirt und im Talmud *b. Bathra* 14[b] von ihm gesagt wird: „David schrieb das Psalmbuch mit Beiträgen von zehn Altvordern“. David ist eben Vater des שִׁיר ה' 2 Chr. 29, 27 d. h. der gottesdienstlichen h. Lyrik und darum können alle Ps. in gewissem Sinne davidisch heissen, wie alle מְשָׁלִים salomonisch, ohne dass deshalb alle von David selbst verfasst sind, wie neuerdings noch Klauss und Armand de Mestral sich einreden zu müssen gemeint haben. Aus dem תְּפִלּוֹת ist höheres Alter nur insofern zu folgern, als man in der nachexilischen Zeit, wo sich allmälig immer fester eine zwischen Poesie und Prosa die Mitte haltende liturgische Thefilla (neben der Beracha) herausbildete, die Psalmen schwerlich so genannt haben würde. Indess ist der Name bezeichnender, als das doch zunächst für Hymnen passende תְּהִלִּים, wofür im jüngeren nachbibl. Hebräisch auch תְּהִלּוֹת gesagt wird[1]. Denn was ist ein Psalm anderes als Gebet in poetischem Gewande? Die Ps. können also שִׁירִים (מִזְמֹרִים) oder תְּפִלּוֹת heissen. Beide Benennungen bez. einseitig eine der zwei charakteristischen Seiten, תְּפִלָּה aber bez. die unstreitig wichtigere.

Messias Sohn Davids über sie herrscht, dann werden sie keiner Versöhnung und Rettung und Beglückung weiter bedürfen, denn sie besitzen Alles, und dann sind zu Ende die Gebete Davids des Sohns Isai's“.

[1]) So z. B. der 1277 in Toledo geschriebene *Cod. de Rossi* 782 und der ägyptisch-karäische Cod. vom J. 1010 im Besitz der Odessaer Gesellschaft für Gesch. u. Alterthümer, wo es am Ende der Hagiographen unter Anderem heisst: „David, sein Gedächtniss zum Segen! und zehn Propheten haben ספר תהלות geschrieben“. Ebendaselbst wisd von מזמור der arab. *plur. fractus* מזאמר gebildet: „Thefillim besteht aus 2527 Vv., aus 149 Ps. (*mezâmir*) und 19 Sedarim.“

DES PSALTERS DRITTES BUCH.

Psalm LXXIII—LXXXIX.

PSALM LXXIII.

Auf den Einen Asaphps. des zweiten Psalmbuchs Ps. 50 folgen von Ps. 73—83 deren noch elf. Sie sind sämmtlich elohimisch, während die Korahps. in eine elohimische und jehovische Gruppe zerfallen. Ps. 84 leitet von der einen zur anderen über. Die Elohimps. reichen von Ps. 42—84 und sind auf beiden Seiten von Jehovaps. umschlossen.

Dem Inhalte nach ist Ps. 73 das Seitenstück von Ps. 50. Wie dort der Schein der Werkheiligkeit auf sein Nichts zurückgeführt wird, so hier das Scheinglück der Gottlosen. Wenn E. G. v. Bengel sagt: *Asapho ipsi*, *Davidis aequali*, *Psalmum certe* 73. *non abjudicaverim*, so hat er ganz Recht. Ein volksgeschichtlicher Hintergrund, welcher dem widerspräche, lässt sich nicht erkennen, und der Zweifel an der sittlichen Weltordnung wird (worauf schon Venema aufmerksam macht) ebenso wie in Ps. 37. 49 und im B. Iob, welches der von Asaph noch erlebten Anfangszeit Salomo's angehört, niedergeschlagen. Die Theodicee erhebt sich von der Hinweisung auf die diesseitige Vergeltung, welcher die Gottlosen nicht entgehen, noch nicht bis zu einer jenseitigen Auflösung aller Widersprüche des Diesseits, und die überschwengliche Herrlichkeit, welche das Leiden dieser Zeit unendlich aufwiegt, bleibt dem Auge des Dichters und Sehers verborgen. Um so bewunderungswürdiger ist sein fester Glaube, der gern alles darangebend an Gott festhält, und seine reine Liebe, welcher dieser Besitz über Himmel und Erde geht.

Der Ps. ist strophisch, obwohl in einer noch von Niemandem erkannten Weise. Das Schema ist chiastisch: 4. 8. 8. 8; 8. 8. 5. Dass V. 1—14 und V. 15—28 die zwei Hälften des Ps. sind, ist schon von Anderen bemerkt worden. Die ebenmässige strophische Gliederung bestätigt es.

Der D. beginnt mit der Wahrheit, in welche sich ihm alle bei dem Glücke der Gottlosen und dem Leiden der Frommen sich auf-

drängende Zweifelsfragen aufgelöst haben. Es stellt diese Wahrheit an die Spitze, um daran die Erzählung der Erfahrungen zu knüpfen, durch welche hindurch er das lautere Gold solchen Ergebnisses gewonnen:

> [1] **Nur gut ist gegen Israel Elohim**
> **Gegen die, so reines Herzens.**
> [2] **Ich aber — beinahe wären geglitten meine Füsse,**
> **Schier ausgefahren meine Schritte.**

Die Part. אַךְ, zu den Stichworten des der Anfechtung trotzbietenden Glaubens gehörig, vereinigt in sich restriktive (*tantummodo*) und affirmative Bed. (*prorsus* = *profecto*); man kann also übers.: nur gut oder: ja gut, gewisslich gut — beides ist eins, denn was nur so und nicht anders ist, das ist allerdings so. Gott scheint böse zu sein gegen die Frommen, aber in der That ist er gut und zwar ausschliesslich gut gegen sie, wenn er ihnen auch Leiden auf Leiden zuschickt. Die Nebeneinanderstellung ישׂראל אלהים hat viell. Paulus Gal. 6, 16 vor Augen, wenn er das Israel, welches in nicht blos äusserlicher, sondern innerlicher Wirklichkeit Gottes Volk ist, *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* nennt, aber hier so zu verbinden wäre gewagt und die Aussage: „nur gut gehts dem Israel Elohims“ steht übrigens als minder unzweideutige Fassung der dem Scheine entgegengestellten Wahrheit zurück. Das Israel, welches in jeder Bez. einen guten gütigen Gott hat, wird permutativisch als die Gesammtheit der Herzensreinen (24, 4. *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* Mt. 5, 8) benannt. Der ganze Ps. hat es mit dem Wesen hinter der trüglichen Erscheinung zu thun. Er erfasst Israel bei seiner Idee, wie Ps. 50 das Opfer. Israel in Wahrheit sind nicht alle die, welche von Jakob abstammen, sondern die, welche aus ihrem Herzen d. i. innersten Personleben alle Unlauterkeit der Gesinnung und alle Unreinheit der Sünde hinausgethan haben und in fortwährendem Heiligungsstreben V. 13 sich in solcher Reinheit behaupten. Gegen diese eigentliche Gottesgemeinde ist Gott eitel Liebe. Das ists, was sich dem D. durch Anfechtung hindurch bestätigt hat, aber durch Anfechtung hindurch: er wäre an dem Scheine des Gegentheils beinahe zu Falle gekommen. Das Chethib נָטוּי רַגְלָי (mit Acc. der näheren Brstimmung wie z. B. 2 S. 15, 32) ist falsch; die Erzählung von Vergangenem kann nicht mit einem solchen Participialsatz beginnen und כִּמְעַט wird in solchem Sinne (*non multum abfuit quin*, wie כְּאַיִן *nihil abfuit quin*) immer mit 3 *pr. perf.* construirt z. B. 94, 17. 119, 87. Es ist also נָטָיוּ (Form wie 57, 2. 36, 8) zu lesen: beinahe hätten sich hingeneigt,

wären abwärts und nach der Seite hin ausgeglitscht meine Füsse. Dagegen ist das Chethib שֻׁפְּכָה grammatisch unantastbar; das Präd. sowohl eines voranstehenden (s. zu 18, 35 vgl. Dt. 21, 7. Iob 16, 16) als auch besonders eines nachgestellten plur. Subj. kann *fem. sing.* sein z. B. 37, 31. Iob 14, 19. Die Schritte werden gleichsam hingegossen, wenn man wie haltlos auseinanderfahrendes Wasser „ausfährt" und zu Boden fällt.

Es folgt nun die Ursache der Anfechtung, die Erscheinung, welche beinahe zum Falle des D. geworden wäre. Der Styl wird hier, wie in ähnlichen Partien der dav. Ps., schwierig; er entspricht dem aufgeblasenen, abscheulichen, fluchwürdigen Treiben, das er schildert. Das dunkle Suff. *amo* und *emo* wird hier und überh. in den Asaphps. (s. 78, 66. 80, 7. 83, 12—14) ebenso angewendet, wie in den davidischen.

[3] Denn ich ereiferte mich ob der Ruhmredigen,
Das Wohlergehn der Frevler sehend.
[4] Denn keine Qualen gibts, daran sie stürben,
Und mastig ist ihr Wanst.
[5] Sterblicher Mühsal trifft sie mit nichten
Und nicht, wie andre Menschen, werden sie geplagt.
[6] Darum legt um ihren Hals sich Hoffahrt,
Es deckt sie als Anzug Unbill um und um.

Man kann V. 3 auch übers.: ich beneidete, denn Eifersucht und Neid sind verwandte Affekte, aber seinem Grundbegriffe nach bez. קִנֵּא leidenschaftlichen Eifer, mit בּ der Person oder Sache, woran der Eifer entbrennt (37, 1). הוֹלֵל (*prt. Kal*) ist der Prahler, der Grossthuer; Lth. gut: es verdross mich auf die Ruhmredigen (nicht: Ruhmräthigen). Das folg. אֶרְאֶה ist nach abendländischer Satzbildungsweise s. v. a. *cum viderem.* In V. 4 ist חַרְצֻבּוֹת (von חַרְצֵב aus חָצֵב in der Bed. knüpfen entstanden, also: zusammenschnüren), wie *tormenta* von *torquere* (vgl. חֲבָלִים und unser „Kindesbande" für Geburtswehen), von convulsivisch zusammenziehenden Schmerzen gemeint. Aber zu übers.: keine Qualen gibts (für sie) bis zu ihrem Tode, ist schon deshalb unmöglich, weil לְ nie so reiner Ausdruck des *terminus ad quem* ist. Man muss לְמוֹתָם vom Erfolge fassen: so dass sie daran stürben. Denn die nächstliegende Uebers.: keine Qualen hat ihr Sterben, ist nicht nur deshalb störend, weil gerade im Tode, wie wir weiter lesen, die Gottlosigkeit ihren Lohn empfängt, sondern auch deshalb äusserst unpassend, weil der D. die Beschreibung des Glückes der Gottlosen doch nicht mit der Schmerzlosigkeit ihres Todes beginnen und dann erst auf ihre Gesundheit zu sprechen kom-

men wird. Da aber in allen Fällen למותם misslich bleibt, so ist Ewalds, auch von Böttch. u. Olsh. gebilligte Conj.

כי אין חרצבות לָמוֹ
תָּם ובריא אולם

mehr als wahrsch. Sie rechtfertigt sich aus der dem Hebr. urspr. mit dem Sanskrit und anderen Sprachen eigen gewesenen *scriptio continua* (denn die *literae finales* sind jüngere Erfindung) und widerlegt sich nicht dadurch, dass תָּם hier einmal, wie sonst nirgends, von physischer (nicht ethischer) Vollkommenheit vorkommt (vgl. jedoch תְּמִים 18, 33. Spr. 1, 12). Es gereicht ihr zur Empfehlung, dass sie das finstere Gemälde um eine Form auf *mo* bereichert. Also: wohl und mastfett ist ihr Bauch, und während man denken sollte, dass die Frommen eine Ausnahme vom gemeinschaftlichen Elend machten, sind es gerade die Bösen, die allem Mühsal und Widerfahrniss (נֶגַע Schlimmes was einen trifft) entnommen sind. Wie 59, 14 ist auch hier אֵינֵמוֹ (nicht אֵינֵימוֹ) die rechte Schreibung. Darum ist Hoffahrt ihre Halskette und Brutalität ihr Mantel. עֲנָק ist entw. *denom.* von dem im Hebr. ungebräuchlichen עֹנֶק *αὐχήν*: den Nacken umgeben, oder von עֲנָק: den Nacken umketten d. i. als Halsgeschmeide umgeben; den Nacken erheben *αὐχεῖν* ist s. v. a. das eine andere Geberde des Stolzes bezeichnende „sich brüsten" — ihren hochemporgereckten Nacken umgibt halskettenartig Hoffahrt. Danach ist 6[b] חָמָס Subj., zumal da bei der Uebers. *induunt sibi* eine zwar mögliche, aber lieber zu vermeidende *enallage num.* anzunehmen ist. Sieht man von den Accenten ab, so lässt sich שִׁית חָמָס wie z. B. בִּגְדֵי נָקָם Jes. 59, 17 verbinden. Nach den Acc. aber ist שִׁית (mit *Rebia geresch.*) vorausgeschickter Prädicatsnom.: es überdeckt als Anzug Unbill sie. Die Constr. des V. עָטַף mit לְ darf nicht befremden. Alle Activa können in dem Sinne: jemandem sein und gewähren was der Grundbegriff besagt, mit לְ construirt werden (z. B. כִּסָּה לְ, אָהֵב לְ, רִפָּא לְ).

Die Schilderung geht nun oktastichisch weiter:

[7] Es glotzen aus Fett ihre Augen,
Ueberlaufen des Herzens Einbildungen.
[8] Sie höhnen und reden grämlich Unterdrückung,
Von hoch herab reden sie.
[9] Sie setzen an den Himmel ihren Mund an
Und ihre Zunge schreitet einher auf Erden.
[10] Darum wendet sich ihr Volk herzu
Und Wasser in Fülle schlürfen sie sich ein.

Statt mit Hitz. Böttch. und Olsh. V. 7 nach LXX (*ἐξελεύσεται ὡς ἐκ στέατος ἡ ἀδικία αὐτῶν*) עֲוֹנֵמוֹ zu lesen, was einen von LXX durch

ὡς gemilderten forcirten Ged. gibt, liesse sich חמס aus 6^{b} als Subj. herübernehmen: Brutalität tritt hervor aus dem Fett oder der Feiste ihrer Augen d. i. aus dem wohlgenährten behaglichen Gesichte, in welchem Fett um die Augen herumliegt (Hofm.). Aber warum sollte nicht עֵינֵמוֹ selbst Subj. sein, wofür auch der neue Strophenanfang spricht, aber nicht: ihre Augen treten heraus *prae adipe*, sondern sie dringen, quellen hervor aus dem Fette ihres strotzenden Gesichts (Stier), מֵחֵלֶב s. v. a. מחלב פְּנֵיהֶם Iob 15, 27. Und wie überhaupt *τὸ περίσσευμα τῆς καρδίας* in Geberden und Reden überquillt Mt. 12, 34., so ists auch mit ihren „Herzens-Gebilden", die Vorspiegelungen ihres unbegrenzten Selbstgefühls treten nach aussen, sie fluten stromgleich über, näml. wie V. 8 sagt: in masslos stolzen Reden (Jer. 5, 28). Lth.: „sie vernichten alles" (gleichs. sie machen es zu Moder, von מָקַק. Aber הֵמִיק ist hier nach dem aram. מֵיק zu erklären: sie höhnen und offen sprechen sie ihre auf Unterdrückung des Nächsten gehende Absicht aus und zwar בְּרָע in bösem d. i. übelgelauntem Zustande; von ihrer habituellen Bosheit verstanden ist בְּרָע ein störendes Flickwort, man hat nach רֹעַ לֵב Neh. 2, 2 zu erklären. Der Mitmensch ist der Spielball ihrer Laune, sie reden מִמָּרוֹם von einer Höhe herab, auf welcher sie sich über andere Menschen hoch erhaben dünken. Selbst an den Himmel setzen sie (שַׁתּוּ wie 49, 15 statt שָׁתוּ und mit Ton auf *ult.*) ihren Mund, selbst dieser bleibt von ihrem Schandmaul nicht unangetastet (vgl. Jud. V. 16), auch das Höchste und Heiligste wird von ihnen verlästert, und geschäftig und gebieterisch durchzieht ihre Zunge das Land, überall das Bestehende herabsetzend und neue Gesetze gebend; תִּהֲלַךְ wie Ex. 9, 23 ist ein an *Hithpa.* anklingendes *Kal* in der Bed. *grassari.* In V. 10 ist das Chethib יָשִׁיב (darum wendet er, dieser Menschenschlag, ein ihm unterthäniges Volk hierher d. i. sich zu) verwerflich, weil הֲלֹם dazu nicht passt; עַמּוֹ ist Subj., das Suff. geht nicht auf Gott (Stier), dessen Name nicht vorausgegangen, sondern auf die bisher geschilderte Sorte von Menschen, und שׁוּב bed., wie öfter (z. B. Jer. 15, 19), nicht zurückkehren, sondern sich zukehren. Sie gewinnen einen Anhang solcher, welche die Furcht Gottes verlassen und ihnen sich zuwenden, und nicht, dass dieses nachtretende Volk von ihnen in Fülle absorbirt wird (Sachs), will weiter gesagt sein, sondern von diesen Bethörten wird מֵי מָלֵא Wasser des Vollen d. i. Wasser vollen Maasses, welches hier ein Bild ihrer verderblichen Grundsätze ist, wohlgefällig (לָמוֹ) eingeschlürft, vgl. Iob 15, 16. Luther hat diesem V. in der Hauptsache den richtigen Sinn abgerungen, aber über יִמָּצוּ

sich hinweggesetzt. Wie die Schafe zur Tränkrinne, so sammelt sich um die stolzen Freigeister ein ihnen ergebener Pöbel, der alles was von ihnen ausgeht delicat findet und gierig einschlürft; מָצָה bed. näml. aussaugen, etwas Wohlschmeckendes im Munde behalten, zerpressen und hinuntergleiten lassen. Solche starke Geister (Jes. 46, 12) mit einem *servûm imitatorum pecus* gabs auch schon in Davids Zeit (10, 4. 14, 1. 36, 2). Ein noch weit günstigerer Boden für diese לֵצִים war die weltförmige Zeit Salomo's.

Subj. des Folgenden sind nun jene Abtrünnigen, welche, bethört durch das Glück und die Freidenkerei der Gottlosen, sich ihnen zu Knechten begeben:

[11] Und sprechen: Wie sollte Gott wissen
Und Wissen inwohnen dem Höchsten?!
[12] Siehe, jene sind Frevler,
Und ewig sorglos erlangten sie hohe Macht!
[13] Nur umsonst hab' ich mein Herz geläutert
Und wusch in Unschuld meine Hände,
[14] Und war doch geplagt den ganzen Tag
Und meine Züchtigung war alle Morgen da. — —

Gibt es einen persönlichen allwissenden Gott, so scheint er sich gerade zu den Unfrommen als seinen Lieblingen zu bekennen. Da dies undenkbar, so erlauben sie sich, das Dasein eines solchen Gottes zu bezweifeln. Ueber die modale Bed. des יָדַע *quomodo sciverit* s. zu 11, 3. Mit וְיֵשׁ setzt sich die skeptische Frage fort; Böttch. übers.: da doch Wissenschaft ist im Höchsten (Umstandssatz wie Spr. 3, 28. Mal. 1, 14), aber eine solche Zwischenbemerkung des D. stünde hier an unrechter Stelle. Es ist nach Iob 22, 13 f. zu erklären: erst läugnen sie Gottes thatsächliches Wissen, dann seine eigenschaftliche Allwissenheit. Mit dem bittern הִנֵּה — bem. Stier richtig — führen sie den augenfälligen Gegenbeweis. Es liegt nahe gegen die Acc. zu übers.: „sieh doch jene Frevler (Ges. *thes.* p. 94) und ewig Sorglosen, sie haben grosse Macht gewonnen." Aber dann müsste es wohl הרשעים heissen; wir bleiben lieber bei der überlieferten Verstheilung, wonach שַׁלְוֵי עוֹלָם Appos. zu dem Subjektsbegriff von הִשְׂגּוּ ist: jene sind und heissen Frevler und haben in ungestörter Ruhe und Sicherheit dahinlebend (Jer. 12, 1) grosse Macht erlangt, sie sind hoch- und vielvermögend geworden. Dagegen — sagt der abfällig Gewordene — ist mein Heiligungsstreben (vgl. Spr. 20, 9), meine Enthaltung von aller sittlichen Befleckung schlechthin (אַךְ) umsonst gewesen; ich war nichtsdestoweniger unaufhörlich geplagt (vgl. V. 5) und mit jedem Morgenanbruch erneuert sich auch mein

Züchtigungsleiden. Man denke nun, wie Stier bem., den Schluss hinzu: Darum auf, ich will dorthin, wo mans besser hat; es ist ja doch umsonst, sich mit Frömmigkeit zu quälen. Oder auch: darum habe ich mich auf die Seite jener geschlagen, die nichts nach Gott fragen und dabei besser fahren.

Der Zweifel ist für sie der Uebergang zum Abfall geworden; in der nun beginnenden 2. Hälfte des Ps. erfahren wir, wie ganz anders sich dem Psalmisten das Räthsel so ungleicher Vertheilung der Geschicke gelöst hat.

[15] Hätt' ich gedacht: ich will gleiche Rede führen,
Sieh, so hätt' ich treulos gehandelt am Geschlecht deiner Kinder.
[16] Doch sann ich nach, es zu enträthseln:
Erschien es allzuschwierig meinen Augen —
[17] Bis ich einging zu Gottes Heiligthümern,
Recht Acht gab auf ihr Ende:
[18] Nur aufs Schlüpfrige gibst du zu stehn ihnen,
Du stürzest sie zu Trümmern.

Statt כְּמוֹ V. 15 kurzweg כְּמוֹ אֵלֶּה (Olsh.) od. כְּמוֹ הֵנָּה mit Heraufnahme des folg. הנה (Ew.) zu corrigiren ist bei unserer beschränkten Kenntniss des althebr. Sprachgebrauchs verwegen; Präpositionen werden zuweilen elliptisch in der Art von Adverb. gebraucht (s. 45, 9. Jes. 59, 18), כְּמוֹ ist ohnedies schon verhältnissmässig selbstständiger als כְּ und wird, wie es anderwärts in der Bed. „sofort“ (s. 58, 8) vorkommt, so auch „gleicherweise“ bed. können, hier gewissermassen s. v. a. כְּמוֹהֶם = כְּמוֹמוֹ. Wenn ich — meint der D. — mich zu gleichem Raisonnement entschlossen hätte, so hätte ich die Gemeinschaft der Kinder Gottes bundbrüchig verlassen und wäre also auch ihrer Segnungen verlustig gegangen. דּוֹר בָּנֶיךָ ist die Gesammtheit derer, in denen das sohnschaftliche Verhältniss, in welches Gott Israel zu sich gestellt hat, innerliche Wirklichkeit geworden ist, der Israel Gottes V. 1., das דּוֹר צַדִּיק 14, 5. Es ist ein Gattungsname wie Dt. 14, 1. Hos. 2, 1., denn dadurch unterscheidet sich im Punkte der *υἱοθεσία* das N. T. vom Alten, dass im A. T. nur immer Israel als Volk בן oder als Gesammtheit Einzelner בנים heisst, dass aber noch nicht der Einzelne sich בן (Kind Gottes) zu nennen wagen durfte; die Persönlichkeit ist noch nicht von der Gattung gelöst, sie ist noch nicht selbstständig, es ist noch die Zeit der minorennen *νηπιότης*. Das V. בָּגַד mit בְּ bed. treulos an jem. handeln und insbes. ihn (Gott, den Freund, den Gatten) treulos verlassen; hier ist es (was bei diesem Sinne böslicher Verlassung nahe lag) mit dem blosen Acc. verbunden. Einerseits hätte er durch Einstimmung in die Rede der

Freidenker sich ausserhalb des Kreises der Gotteskinder, der wahrhaft Frommen gestellt, andererseits aber blieb die zweifelerregende Erscheinung (זאת), wenn er sie denkend zu durchdringen (לָדַעַת) suchte, für ihn עָמָל Mühsal d. i. etwas ihn erfolglos Abmühendes, ein unlösbar Räthsel (vgl. Koh. 8, 17). Mag man הוא oder היא lesen, der Sinn bleibt sich gleich; das Keri הוא bevorzugt wie Iob 31, 11 das attractionelle Genus. Dass וַאחשׁבה s. v. a. וָאחשׁבה sei (nach Ew. §. 232[h] vermöge einer durch das angefügte *ah* veranlassten Verkürzung), ist aus der Luft gegriffen. Mit וָ bed. das Wort *et cogitavi* und mit וַ *et cogitabam* (oder, was hier unpassend, *et cogitare volo*), Symm. *καὶ διελογιζόμην ἐπιγνῶναι* oder nach der LA Montfaucons noch besser: *καὶ εἰ ἐλογιζόμην*, denn die cohortative Futurform steht gern im hypothet. Vordersatze mit oder ohne Bedingungspart. 139, 8. Iob 16, 6. 11, 17 (Ges. §. 128, 1). So auch hier, wo Castellio frei und matt, aber logisch richtig übers.: *itaque* (vielmehr *at*) *hoc mihi perspicere conanti videbatur arduum.* Das Denken allein — bem. Vaih. treffend — gibt weder das rechte Licht noch wahre Seligkeit. Beides wird nur im Glauben gefunden. Der D. schlug endlich den Glaubensweg ein und da fand er Licht und Ruhe. Man übers. *donec intrarem, donec attenderem*, עַד mit dem Imperf. (wie z. B. 2 Chr. 29, 34. Koh. 2, 3), אָבִינָה ist Cohortativ mit viell. nicht ganz verwischter Bed., aber, weil inmitten histor. Zus. regiert von עַד, in imperfektischem Sinne (bis ich recht achtete), vgl. zu 66, 6. Er ging in Gottes hehres Heiligthum (*plur.* wie 68, 36), hier betete er um Licht im Dunkel seiner Anfechtung, hier wurde ihm das Auge in die h. Plane und Wege Gottes 77, 14 geöffnet, hier der Blick geschenkt auf das traurige Ende der Frevler. Die Str. schliesst mit summarischem Bekenntniss des dort empfangenen Aufschlusses. שִׁית ist mit לְ construirt, indem *collocare* s. v. a. *locum assignare* ist (s. oben zu 6[b]). Der Glücksstand der Frevler gleicht glattem, schlüpfrigem, durch Regen erweichtem oder glatteisigem Boden, wo man leicht ausgleitet (vgl. 35, 6). Da stürzen sie denn auch unvermeidlich; Gott stürzt sie לְמַשּׁוּאוֹת zu Trümmern d. i. so dass sie in Trümmer gehen, von שָׁאָה krachen, zertrümmern (nicht von נָשָׁא Täuschungen, nicht von נָשָׁא = נָשָׁה Stätten der Vergessenheit), für מַשְׁאוּאוֹת mit gleicher Lautverschiebung wie צַוָּאר für צַוְּאר (Hitz.); Zertrümmerung, von Personen gesagt, darf nicht befremden, vgl. וְנִשְׁבָּרוּ Jes. 8, 15. נִפֵּץ Jer. 51, 21—23 u. a. St. Eine andere Theodicee kennt der D. nicht und überhaupt nicht die vorexil. Literatur Israels (s. Ps. 37. 39. Jer. 12 u. B. Iob). Sie hatte auch in Israel

eine höhere Berechtigung, als man gewöhnlich meint. Denn Gott macht sich in der Thora anheischig, die von Menschen vernachlässigte Justiz in eigne Hand zu nehmen und den Frevler auszurotten. Er ist zwar Richter aller Welt, aber in Israel will er sich in sonderlicher Weise als solcher offenbaren. Während er die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, hat er sich ja Israel offenbart, und wem viel gegeben ist, von dem lässt sich auch viel fordern. Ebendas ist der Sinn des theokratischen Verhältnisses. Jehova's königliche und richterliche Hoheit ist in Israel menschlich repräsentirt, aber wenn die menschlichen Lehnsträger derselben nicht ihre Schuldigkeit thun, bewährt Jehova seine unsichtbare Selbstgegenwart und seine unentäusserte Allgewalt. Wer die Thora nicht für wirkliche Gottesoffenbarung hält, kann das freilich nicht anerkennen. Uns aber erklärt sich daraus, dass Asaph sich bei dem Aufschlusse, dass die Gottlosigkeit sich doch zuletzt noch diesseits bestraft, beruhigen kann. Es ist die Theodicee, über die auch Iob nicht hinauskommt. Die spätere Prophetie und Chokma ist schon um Vieles weiter, indem sie auf ein letztes allgemeines Gericht hinweist (s. bes. Mal. 3, 13 ff., gewissermassen eine proph. Variation unseres Ps.), aber nicht ein das Diesseits abbrechendes; Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit sind auch da noch nicht recht geschieden.

Der D. gibt sich bei der Räthsellösung, die ihm geworden, zufrieden, und es wäre unter seiner Menschenwürde, sich weiter von Zweifelsgedanken anfechten zu lassen:

[19] Wie sind sie zu Wüstniss worden jählings,
Verendet, vergangen von Schreckensgeschicken!
[20] Wie einen Traum, sobald man aufwacht,
Achtest du, o HErr, rege werdend ihr Gebild für nichts.
[21] Wenn sich erbitterte mein Herz
Und in meinen Nieren es mich stäche:
[22] Da wär' ich ein Thor und verstandlos,
Wäre thiergleich geworden gegen dich.

Durch den göttlichen Aufschluss ist der D. angewiesen, den Glücksstand der Gottlosen vom Standpunkt ihres Endes anzusehen. Auf diesen sich stellend sieht er wie sie im Nu grausigem Untergang verfallen, sie enden (סָפוּ von סוּף, nicht סָפָה hinraffen), es ist aus mit ihnen (תַּמּוּ) infolge (מִן der Ursache, von welcher die Wirkung ausgeht) schrecklicher Begegnisse (בַּלָּהוֹת ein bes. im B. Iob beliebtes Wort), die sie hinwegräumen. Es geht mit ihnen wie mit einem Traume, nachdem (מִן wie 1 Chr. 8, 8) man erwacht ist. Man erkennt da die Nichtigkeit des Geträumten Iob 20, 8. So sind die *μετὰ πολλῆς φαν-*

τασίας (Act. 25, 23) sich breit machenden Frevler vor Gott ein צֶלֶם Schattenbild oder wesenloses Schemen. Wenn er, der Allherr (wie wir אֲדֹנָי ausser der Anrede im Untersch. von הָאָדוֹן der Herr übers.), aufwacht d. i. nach langmüthigem Zuschaun sich richterlich aufmacht, so verachtet er ihr Schattengebilde, stösst es verächtlich von sich fort. Lth. übers.: „so machest du, HERR, ihr Bild in der Stadt verschmähet." Aber weder hat das Kal בָּזָה diese doppelt trans. Bed.: der Verachtung preisgeben, noch sieht man ab, was hier die Erwähnung der Stadt soll. Auch Hos. 11, 9 gibt בְּעִיר in der Bed. *in urbem* keinen Sinn, der des Namens werth wäre, es bed. die Zornwuth, wie Jer. 15, 8 die Angstglut, und erstere Bed. *in fervore* (*irae*) wäre auch hier passend, aber die Vocalisation בָּעִיר ist ihr entgegen. Deshalb fassen wir בָּעִיר mit Ew. Olsh. u. A. als zusammengezogen aus בְּהָעִיר, wie לָבִיא Jer. 39, 7. 2 Chr. 31, 10 für לְהָבִיא und בִּכָּשְׁלוֹ Spr. 24, 17 für בְּהִכָּשְׁלוֹ (Ges. §. 53 Anm. 7), übers. aber nicht: wenn du erweckest, näml. die Frevler aus ihrem Sicherheitsschlafe (de W.), sondern nach 35, 23: wenn du erwachest, näml. Gericht zu halten. Bis hieher die gebetsweise vom D. wiedergegebene göttliche Antwort. Hgst. übers. nun weiter: „denn es erbitterte sich . .", aber weder lässt sich יִתְחַמֵּץ der *consec. temp.* nach als Imperf. fassen, noch כִּי als Part. des Grundes begreifen. Vielmehr redet der D. vom Standpunkt des erhaltenen Aufschlusses von einer möglichen Wiederkehr seiner Anfechtung und verurtheilt diese invoraus: *si exacerbaretur animus meus atque in renibus meis pungerer*, הִתְחַמֵּץ sauer, herbe, leidenschaftlich erregt werden, הִשְׁתּוֹנֵן mit dem spezificirenden Acc. כִּלְיוֹתַי gestachelt, piquirt, empfindlich gereizt werden. Mit וַאֲנִי beginnt der Nachsatz: so wäre ich . . wäre geworden (*perf.* wie V. 15 nach Ges. §. 126, 5). Ueber לֹא יָדַע *non sapere* s. zu 14, 4. בְּהֵמוֹת ist *compar. decurtata* für כִּבְהֵמוֹת [1]; der Plur. befremdet, darf uns aber nicht bestimmen, mit Mr. das Nilpferd zu verstehen, obgleich der Ausdruck hier fast wie eine Anspielung auf Iob 40, 15 aussieht; der Plur. ist der descriptive (Dietrich, Abh. S. 22) oder, was ich vorziehe, superlative (nicht: ganz wie ein Thier im ganzen Umfange der Thierheit, sondern: das thierischste dümmste Thier). Nicht ein Mensch — meint der Psalmist — würde er sein, wenn er gleichen Zweifeln wieder Raum gäbe, sondern gleich dem Viehe, welches keiner Erkenntniss fähig ist, wie Gott sie gern dem ernstlich fragenden Menschen mittheilt.

---

[1]) d. i., wie einmal Beidhâwi sagt: *el-behâim lâ ifhâm lahâ* die unvernünftigen Thiere, die keine Einsicht haben.

Aber so tief erniedrigt er sich nicht: sein von dem der Gottlosen verschiedenes seliges Loos erkennend, schliesst er sich mit unbedingter Zuversicht und reiner Liebe an Gott an als sein Ein und Alles.

[23] **Aber ich bleibe stets an dir,**
Du hast erfasst meine rechte Hand.
[24] **Nach deinem Rathschluss leitest du mich**
Und nimmst hernach mich zu Ehren an.
[25] **Wen hab' ich in den Himmeln?**
Und bist du mein, behagt mir nicht die Erde!
[26] **Schwinde dahin mein Fleisch und mein Herz —**
Meines Herzens Fels und mein Theil ist Elohim auf ewig.

Nachdem Gott einmal ihn bei der Rechten erfasst und ihn aus dem Irrgange des Zweifels herausgeführt, ihn der Gefahr des Falles (V. 2) oder Abfalls entrissen, hält er sich um so fester an Ihn und will seine stetige Gemeinschaft mit ihm nicht wieder durch solche gottentfremdende Anwandelungen durchbrechen lassen. Zuversichtlich gibt er sich der göttlichen Leitung hin, wenn er auch nicht das Geheimniss des göttlichen Planes (עֵצָה) dieser Leitung durchschaut; er weiss, dass ihn Gott nachher (אַחַר Adv. wie 68, 26) d. i. nach diesem dunklen räthselhaften Glaubenswege annehmen d. i. zu sich nehmen und allem Leiden entnehmen wird (לָקַח wie 49, 16 viell. mit Hindeutung auf Henoch) in Ehren (כָּבוֹד nicht Adj., wie Hofm. annimmt, sondern, was näher liegt und nichts gegen sich hat, Acc. der nähern Bestimmung) d. i. thatsächlich sich zu ihm bekennend, indem er ihn aus der zeitherigen Schmach zu Herrlichkeit erhebt. Die Vergleich. von Sach. 2, 12 ist beirrend; die Accent. bezeichnet dort אַחַר mit Recht als Präpos. und hier als Adv. In אַחַר fasst der D. seine ganze Zukunft in einen Totalblick zus.; sie ist ihm dunkel, aber durch die Eine Hoffnung gelichtet, dass der Ausgang seines irdischen Daseins eine herrliche Räthsellösung sein wird. Es ist hier, wie anderwärts, der Glaube, welcher nicht nur das Dunkel des Diesseits, sondern auch die Nacht des Hades durchbricht. Ein ausdrückliches Gotteswort von himmlischem Triumphe der diesseits streitenden Gemeinde war damals noch nicht vorhanden, aber für den Glauben hatte der Name Jehova schon eine über den Hades hinaus in ein ewiges seliges Leben hineinreichende durchsichtige Tiefe. Der Himmel der Seligkeit und Herrlichkeit ist ja auch nichts ausser Gott, sondern wer Gott in Liebe sein nennen kann, der hat den Himmel auf Erden, und wer Gott nicht in Liebe sein nennen kann, der hätte nicht den Himmel, sondern die Hölle mitten im Himmel. In diesem Sinne sagt der D. V. 25: wen hab' ich im Himmel d. i. wer wäre da

ohne dich Gegenstand meiner Lust, Stillung meines Verlangens, ohne dich ist der Himmel mit all seiner Herrlichkeit eine mich gleichgültig lassende grosse Oede und Leere, und mit dir d. i. dich besitzend hab' ich keinen Gefallen an der Erde, weil dich mein zu nennen alles Besitzthum und alle Lust der Erde unendlich überragt. Die Gottesliebe, welche David 16, 2 in dem kurzen Worte ausspricht: „HErr, du bists; du bist mein höchstes Gut" entfaltet sich hier in unvergleichlicher mystischer Tiefe und Schönheit. Luthers Uebers. zeigt seine Meisterschaft[1]; nach ihr singt die Kirche in ihrem Herzlich lieb hab' ich dich: „Die ganze Welt nicht erfreuet mich, Nach Himmel und Erden frag ich nicht, Wenn ich nur dich mag haben;" nach ihr fährt sie vollkommen dem Texte unseres Ps. gemäss fort: „Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, So bist doch du mein Zuversicht;" oder mit Paul Gerhard: „Du sollt sein meines Herzens Licht, Und wenn mein Herz in Stücken bricht, Sollt du mein Herze bleiben". Denn das Perf. כָּלָה sagt etwas aus, trotz dessen derjenige, den es trifft, Gott seinen Gott nennt; es gewinnt dadurch die Bed. eines hypoth. Vordersatzes: wenn auch dahinschwindet, *licet defecerit.* Mag sein äusserer und innerer Mensch vergehen, dennoch bleibt Gott ewig seines Herzens Fels als der feste Grund, auf welchem er mit seinem Ich stehen bleibt, wenn alles wankt, Er bleibt sein Theil d. i. das Besitzthum, das ihm nicht entrissen werden kann, wenn er alles, selbst sein seelenleibliches Leben, verliert, und das bleibt ihm Gott לְעוֹלָם, er überdauert mit dem Leben, das er in Gott hat, den Tod des alten. Der D. setzt dabei voraus, dass es einen unvernichtbaren Kern der menschlichen Persönlichkeit gibt, oder er setzt den zwar unmöglichen, aber doch denkbar äussersten Fall, dass sein äusserer und innerer Wesensbestand dahinsänke; selbst dann will er mit dem *merus actus* seines Ich an Gott hangen bleiben. Mitten in dem Naturleben der Vergänglichkeit und der Sünde hat ein an Gott hingegebenes neues Personleben in ihm begonnen, und an diesem hat er die Bürgschaft, dass er nicht untergehen kann, so wahr als Gott nicht untergehen kann, an den es geknüpft ist. Welch tiefen Einblick in das alttest. Glaubensleben gewährt uns dieses Wort Asaphs! Reale Mittheilung der verklärten Menschennatur Christi, die statt

[1]) Wie matt ist dagegen z. B. Bugenhagens: *ubi te habeo, nihil mihi sunt coelum et terra,* und Jo. Majors: *Si te complexu teneo, nec terra nec aether Maius habent, mihi quod possint transmittere habendum;* schöner Watts: *Were I in heaven without my God, 'Twould be no joy to me; And while this earth is mine abode, I long for none but Thee.*

des σῶμα τῆς σαρκός das Kleid unserer Persönlichkeit wird, war im A. T. noch nicht vorhanden, wohl aber das *punctum saliens* des neuen Menschen: der an Jehova, den Gott des Heils, hingegebene Glaube. Und während Asaph kein Wort der Offenbarung hat über ein ewiges Leben nach dem Tode nach dem biblischen Sinne und neutest. Inhalt des Begriffs, beweist er doch thatsächlich, dass es ein ewiges Leben nach dem Tode geben müsse; denn wer in solchem Wechselverhältnisse zu Gott dem Ewiglebendigen steht, ist ebendamit schon diesseits des ewigen Lebens theilhaftig und kann jenseits desselben nicht verlustig gehen. Ebendas ist auch der Nerv des antisadducäischen Beweises Jesu für die Auferstehung der Todten Mt. 22, 32.

Noch einmal spricht der D. in dem Schlusstetrastich die grossen Gegensätze aus, auf welche Glück und Unglück scheinbar, aber nur scheinbar in einer der göttlichen Gerechtigkeit so widersprechenden Weise vertheilt sind:

> [27] **Denn siehe, die von dir sich entfernen, werden umkommen,**
> **Du vertilgest alle die dich buhlerisch verlassen.**
> [28] **Ich aber — mit Elohim verbunden sein ist mein Glück,**
> **Setze in den Allherrn, Jahawàh, meine Zuflucht,**
> **Zu erzählen alle deine Werke.**

„Deine Entfernenden“ ist s. v. a. die von dir sich Entfernenden; זָנָה ist mit מִן (bundbrüchig buhlerisch sich Gotte entziehen), wie sonst mit מִתַּחַת construirt. Die sich vom Urquell des Lebens entfernen, verfallen dem Untergang; die Gotte die Treue brechen und seiner Liebe die Welt mit ihren Götzen vorziehen, verfallen der Vertilgung. Nicht so der D.; er achtet für sein Glück קִרֲבַת אֱלֹהִים Gotte nahe d. i. mit ihm verbunden zu s. — bedeutsamer als קרבה אל sein würde, قُرْبَة (קְרָבָה auch im Hebr. mit קִרְבָה als *n. actionis* wechselnd) ist in der orient. Mystik die eigenth. Bez. der *unio mystica*, vgl. Jac. 4, 8 ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. Wie קרבת אלהים dem רחקיך, so steht לִי טוֹב dem יאבדו und הצמתה entgegen. Jenen bringt ihre Gottentfremdung das Verderben, er findet in der Gemeinschaft mit Gott was ihm für Gegenwart und Zukunft gut ist. Auf Ihn seine Zuversicht setzend will er erzählen und wird er dereinst erzählen können alle seine Geschäfte d. i. die Bethätigungen oder Bewerkstelligungen seiner gerechten, gnädigen, weisen Regierung. Die Aussage verwandelt sich schnell in Anrede. Der Psalm schliesst mit einem invoraus dankbar anbetenden Aufblick zu dem Gott, der die Seinen zwar oftmals wunderlich führt, aber stets selig, näml. durch Leiden zur Herrlichkeit.

PSALM LXXIV.

Auf Ps. 73 folgt hier ein Ps., welcher mit ihm das hervorstechende seltene Wort מַשֻּׁאוֹת (74, 3. 73, 18) gemein hat, aber auch schon deshalb hierher gehört, weil er durchaus altasaphisches Gepräge hat. Wir finden hier die asaph. Lieblingsanschauung Israels als einer Heerde und es zeigt sich auch hier die den asaph. Ps. eigne Vorliebe zu urgeschichtlichen Rückblicken (74, 13—15). Den ersteren dieser beiden Charakterzüge finden wir auch in Ps. 79., der genau ebendieselbe Zeitlage spiegelt und zwar nicht in gleichem Maasse altclassischen Eindruck macht, aber doch ohne Zweifel von ebendems. Verf. ist, da man ihn ohne rechten Grund für eine jüngere Nachahmung halten würde.

Auch steht Jeremia zu beiden Ps. in gleichem Verh. In Jer. 10, 25 wiederholt sich wörtlich 79, 6 f. Und an Ps. 74 wird man durch Thren. 2, 2 (vgl. 74, 7); 2, 7 (vgl. 74, 4) und nicht wenig andere St. erinnert. Auch die Klage אין עוד נביא 74, 9 klingt mit Thren. 2, 9 zusammen. Bei der durchaus reproduktiven Weise Jeremia's liegt es nahe, den beiden asaph. Volksklageps. den Altersvorzug zuzusprechen.

Aber dagegen sträubt sich der Inhalt beider, welcher uns nicht blos bis in die chaldäische, sondern bis in die maccabäische Zeit hinabzuführen scheint. Nach seiner Rückkehr vom zweiten ägypt. Feldzuge (170 v. Chr.) züchtigte Antiochus Epiphanes Jerusalem aufs grausamste, plünderte den Tempel und richtete ein grosses Blutbad an. Nach seinem vierten ägypt. Feldzuge (168), dem die Römer Einhalt thaten, liess er seine ganze Wuth wieder an Jerusalem aus: eine Abtheilung seines Heeres verwüstete die Stadt, machte die Bevölkerung grossentheils nieder und liess eine starke Besatzung in der Burg zurück; der Jehovadienst wurde abgeschafft, man zwang die Juden mit Gewalt zur Annahme der heidnischen Religion und zwar zum Dienste des olympischen Zeus: am 15. Kislev wurde auf den Brandopferaltar des Tempels ein kleinerer Altar gestellt und am 25. Kislev wurde dem olympischen Zeus in dem nun ihm geweihten Tempel Jehova's das erste Opfer gebracht. So stand es, als eine Schaar treuer Bekenner sich um den hasmonäischen Priester Matatthias schaarte.

Wie auffällig stimmt vieles in beiden Ps. oder vielmehr in Ps. 74 mit dieser Zeitlage! Damals fühlte man schmerzlicher als je, dass

das Prophetenthum verstummt sei 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41. Die sich ermannenden Bekenner und Märtyrer hiessen, wie Ps. 79, 2., חסידים *Ἀσιδαῖοι*. Man sah damals, wie 1 Macc. 4, 38 sagt, *τὸ ἁγίασμα ἠρημωμένον καὶ τὸ θυσιαστήριον βεβηλωμένον καὶ τὰς πύλας κατακεκαυμένας*. Die Thorflügel des Tempels waren eingeäschert. Die religiösen אותות 74, 4 der Heiden füllten die Offenbarungsstätte Jehova's. Auf dem Altar des Vorhofs stand der Greuel der Verwüstung; in den Vorhöfen hatte man Bäume, gleichfalls אותות des Heidenthums, angepflanzt und die Priesterzellen (*τὰ παστοφόρια*) waren niedergerissen. Und als Alkimos und Bakchides (Ersterer ein Abtrünniger, den Antiochus zum Hohenpr. ernannt hatte) mit Friedensverheissungen, zugleich aber mit einer Heeresmacht heranzogen, ging ihnen eine Schaar von Schriftgelehrten, die ersten der *Ἀσιδαῖοι* Israels, entgegen, um für ihr Volk zu bitten; Alkimos aber ergriff deren sechzig, schlachtete sie an Einem Tage und zwar, wie 1 M. 7, 16 f. hinzugefügt wird: *κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψε· Σάρκας ὁσίων σου καὶ αἵματα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων*. Die Anführungsformel *κατὰ τὸν λόγον ὃν* (*τοὺς λόγους οὓς*) *ἔγραψε*, besonders das aoristische *ἔγραψε*, lautet so, als ob eine unter den damaligen Drangsalen entstandene Schrift angeführt werden solle. Jedenfalls sieht man daraus, dass die Geschichtschreibung der seleucidischen Bedrängnisse den 74. Ps. als ein Abbild derselben ansah.

Dass der Psalter schon zur Zeit des Chronisten ein Fünfbuch war, wie es uns vorliegt; dass der alttest. Codex schon zur Zeit, wo der Enkel Ben-Sira's das Spruchbuch seines Grossvaters übersetzte, neben תורה und נביאים als dritte Hauptabtheilung die כתובים enthielt; dass dem griech. Uebersetzer des 1. B. der Macc. schon die alexandr. Uebers. des Psalters vorlag — alles das ist unbestreitbar, beweist aber nicht, dass der Psalter nicht durch einige Einschaltungen der macc. Zeit erweitert sein kann, zumal da nach 2 Macc. 2, 14 Judas Maccabäus darin dem Nehemia glich, dass er die Reste der alten Nationalliteratur sammelte. Dass die Gesch. des Kanons, wie Ew. u. Dillmann behaupten, das Dasein macc. Ps. im Psalter ausschliesse, will mir nicht einleuchten, und ich mag Hupf. nicht verurtheilen, dass er die Möglichkeit einräumt. Dass aber die macc. Zeit, wie Hgst. meint, zu solcher Bereicherung der h. Lyrik nicht geeignet gewesen sei, ist so wenig wahr, dass sich das Umgekehrte sagen lässt. Keine Zeit konnte sich für berechtigter halten, einige ihrer Lieder dem Psalter einzuverleiben, als die maccabäische, die von Daniel geweissagte 63. Woche, die den Charakter der Endzeit

an sich tragende Leidenswoche, diese eigentliche Märtyrerzeit des A. B., welcher das B. Daniel eine unvergleichliche heilsgeschichtlich typische Bed. zuerkennt.

Aber so vollkommen unbefangen wir der Frage, ob es maccab. Ps. gebe, gegenüberstehen, so haben wir doch schon einmal, näml. zu Ps. 44, unsere Geneigtheit, Denkmäler dieser Zeit im Psalter anzuerkennen, unterdrücken müssen. Und auch bei Ps. 74 u. 79 fallen schwerwiegende Gründe in die andere Wagschale. Denn Ps. 79 enthält nichts, was gegen die Bez. auf die maccabäische, aber auch nichts, was gegen die Bez. auf die chaldäische Zeit spräche, ja 79, 11 vgl. 102, 21. 69, 34 ist dieser Bez. günstiger. Und in Ps. 74, in welchem Manches (bes. 4[b] und 8[b]) die macc. Zeit zu fordern scheint, spricht hinwieder Manches entscheidend dagegen. Denn was 7[a] besagt: „sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel“, gilt doch so unbeschränkt wie es lautet von den Chaldäern und nicht von den Syrern. Und wenn 79, 1 geklagt wird: „sie haben Jerusalem zu Steinhaufen gemacht“ und diese Klage laut 79, 11 aus Herz und Mund der Gefangenen kommt, so ist die in der macc. Zeit unbegreifliche Bitte 74, 3: „erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern“ allem Anschein nach אֶנְקַת אָסִיר d. i. das seufzende sehnsüchtige Flehen der Exulanten. Ohne Ew. beistimmen zu können, welcher beide Ps. mit Verweisung auf Jos. *arch.* 11, 7 (Tempelschändung und Knechtung durch Bagoses) in die persische Zeit herabverlegen möchte, geben wir Dillmann Recht, dass sich beide Ps. als aus der Zeit der chald. Katastrophe stammend begreifen lassen. Aber warum sollen sie während des Exils im h. Lande selbst und nicht in Babylonien gedichtet sein? Der Gesichtspunkt nicht blos des Züchtigungsleidens, sondern des Bekenntnissleidens, unter welchen in diesen Ps. das durch Feuer und Schwert Erlittene gestellt ist, erklärt sich am besten aus den Verhältnissen des Exils selber. Denn da kam die Religion Israels in eine so nahe Berührung mit dem Heidenthum seiner Zwingherren, wie noch nie bisher; diejenigen, die mit diesen gemeinschaftliche Sache machten, hatten es gut, aber die Knechte Jehova's wurden, wie wir aus Jes. c. 40—66 ersehen, eine Confessoren- und Märtyrer-Gemeinde, wie noch nie, und gerade sie, die Trauernden Zions, sind es ja, aus deren Herzen solche Klagen und Bitten, wie in diesen Ps., ergingen, so dass es uns also nicht befremden kann, dass der blutige Kampf wie ein Glaubenskampf erscheint und an jene Zeit erinnert, wo, wie das B. Daniel weissagt, ein h. Volk des Höchsten sich gegen die verfolgerische Weltmacht zu behaupten hatte.

„Es siehet — sagt Selnecker zu Ps. 74 — gleich als sei es ein Gebet wider die zukünftige Verstörung, von den Chaldäern und Antiocho Epiphane geschehen.“ Und der geistlichste, lieblichste aller lateinischen Psalmen-Paraphrasten, Helius Eobanus Hessus, schickt dem P. diese Inhaltsangabe voraus:

Contra hostem, qui templa Dei vertebat et urbem,
Chaldaeum dicas Antiochumque licet,
His precibus nos crudeles utemur in hostes,
Praecipue larvas, impia turba, tuas.

So den Ps. prophetisch fassend setzten die Alten sich leicht über das לְאָסָף hinweg. Wir dürfen auf Grund von Ezr. 2, 41. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22 sagen, dass der Verf. der beiden Ps. ein Asaphit der Zeit des Exils sei, oder auch, da man dann לִבְנֵי אָסָף wie לִבְנֵי קֹרַח erwartete, dass sie von irgendwem in altasaphischer Psalmweise gedichtet sind (s. Einl. zu Ps. 50). Weit schwieriger ist ihr Verh. zu Jeremia. Sie können bei unserer Ansicht von ihrer Entstehung kaum vorjeremianisch sein, und man muss, um jenes unmöglich zufällige Verh. zu begreifen, sich damit beruhigen, dass Jeremia, dessen schriftstellerische Eigenthümlichkeit sonst so durchaus reproduktiv ist, doch auch von späteren Schriftstellern hie und da reproducirt wird. Die Belege dafür sind allerdings spärlich. Wäre freilich Jes. c. 40—66 das Werk eines exilischen Proph., so wäre dies ein grossartiges Beispiel eines durch und durch selbstständigen urthümlichen und doch von Jeremia abhängigen Schriftstellers. Aber wie misslich es ist, hier dem Jeremia die Priorität zuzuerkennen, habe ich in meinen Schlussbetrachtungen zu Drechslers Comm. gezeigt, und dagegen hilft kein Ewaldisches Poltern und kein *stat pro ratione voluntas.* Es gibt eine Macht der Thatsachen, unter welche die Wissenschaft auch wider ihre Neigung sich zu beugen hat.

So beugen wir uns hier der Thatsache, dass der zeitgesch. Physiognomie des Ps. kein Nationalunglück vor der chald. Katastrophe entspricht. Der Versuch Vaihingers, diese Asaphps. aus der Zeit der Schreckensregierung Athalja's heraus zu begreifen, zerfällt in sich selbst. Die Gesch. Israels vor Zidkia kennt Plünderungen Jerusalems und des Tempels, wie unter Jehoram, aber keine Einäscherung.

Das Strophenschema des Ps. 74 ist 7. 10. 7. 12. 12., wenn man das überhaupt Strophenschema nennen darf.

Der Psalmist beginnt mit der flehentlichen Bitte, dass Gott sich

seiner Gemeinde, über die sein Zorngericht ergangen, wieder erbarmen und die Trümmer Zions wieder aufrichten möge:

[1] Warum, Elohim, hast du verstossen auf immer,
Rauchet dein Zorn wider die Heerde deiner Weide?
[2] Gedenke deiner Gemeinde, die du erkauft uralters —
Hast erlöst den Stamm deines Erbtheils —
Des Berges Zion, darauf du wohnest.
[3] O erhebe deine Schritte zu den Trümmern auf immer,
Alles hat verderbt der Feind im Heiligthum.

Warum auf immer ist s. v. a. so andauernd und, wie es scheint, endlos; über das oxytonirte לָמָּה vor dem Gottesnamen s. zu 10, 1. Das Prät. bez. den Akt der Verstossung, das Fut. den dauernden Zustand derselben. Ueber das Bild vom Rauchen, welches auf eine in Gott vorhandene actualisirte Zornmacht deutet, s. zu 18, 9. Das echt-asaph. צאן מַרְעִיתוֹ ist nicht minder jeremianisch Jer. 23, 1. In V. 2 wird Gott an das erinnert, was er für Israel einst gethan hat; קֶדֶם weist, wie 44, 2., in die mosaische Vorzeit zurück auf die Erlösung aus Aeg., welche in קנה als Erkaufung und in גאל als Loskaufung (*redemtio*) vorgestellt ist. Als religiöse Gemeinde heisst Israel עֵדָה, als Volk שֵׁבֶט נַחֲלָתֶךָ der Eigenthumsstamm Gottes; שֵׁבֶט vom Gesammtvolk in seiner Stammverschiedenheit von andern Völkern, wie nur noch Jer. 10, 16. 51, 19 vgl. Jes. 63, 17. Als Gemeinde wie als Volk verdankt sich Israel der Macht und Gnade Jehova's, der es erlöst und dann auch in seiner Mitte Wohnung gemacht hat. In 2^b ist der relativische Ausdruck aufgegeben, aber die Kraft des allestragenden Hauptbegriffs זְכֹר erstreckt sich ungeschwächt bis 2^c. זֶה geradezu (auch nach der Accent.) für אֲשֶׁר. Daran, dass Gott aufgerufen wird, Zions zu gedenken, lässt sich schon merken, dass sich der Zion dermalen in einem gegen seine Erwählung abstechenden Zustande befindet. So ist es auch: Land und insbes. der Tempel sind מַשֻּׁאוֹת נֶצַח Ruinen im Zustande so gänzlicher Zerstörung, dass alle Hoffnung der Wiederherstellung davor schwindet; מַשֻּׁאוֹת wie 73, 18 von שׁוֹא = שָׁאָה zusammenkrachen, also Trümmerstätte. LXX nach der falschen Lesung למשׂאות (mit *Sin* vgl. Ez. 17, 9): ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν. Saadia übers., wenigstens richtig ableitend, *fragores* (wie שָׁאוֹן von שָׁאָה, s. übrigens Gesen. *thes.* p. 1371); Parchon u. Kimchi stellen es unter נשׂא, erklären aber mit richtiger Verweisung auf Jes. 37, 26 *ruinae*. Böttcher (*de inf.* p. 219) geschmacklos: „hebe doch deine Schritte zu den puren Trümmern", obwohl von der nicht unrichtigen Voraussetzung aus, dass נֵצַח (*splendor*) den Zustand des Ungetrübten,

Ununterbrochnen, Unbedingten bez. (*Collectanea* p. 143). Treffend Hitz. zu 73, 18: „Der Ausdruck erinnert an חרבות עולם Jes. 61, 4. 58, 12., nur dass נצח die Ewigkeit vorwärts ausdrückt.“ Dass Zion so aussichtslos in Trümmern liegt, kommt daher, dass Gott es dem Feinde geräumt und preisgegeben. Möge er denn hoch emporheben seine Füsse (פְּעָמִים poet. für רַגְלַיִם vgl. 58, 11 mit 68, 24) d. i. in langen eiligen Schritten sich zu seiner in Trümmer liegenden Wohnstätte hinzubewegen, dass sie in Kraft seiner Gnadennähe wieder erstehe. Hat doch der Feind (der Chaldäer wie Jer. 31, 16. Thren. 1, 9) schonungslos gehaust; Alles (כֹּל wie 8, 7 für הַכֹּל in Prosa) im Heiligthum hat er übel zugerichtet (הֵרַע wie 44, 3) — wie könnte dieser himmelschreiende tempelschänderische Vandalismus ungeahndet bleiben!

Der Psalmist beschreibt nun das Hausen der Feinde, welches, da Zion nun schon lange im Schutte liegt, ein längst vergangenes ist:

[4] Es brüllten deine Widersacher innerhalb deines Stiftes,
Stellten ihre Zeichen auf als Zeichen.
[5] Es sah sich an, wie wenn man hoch emporhebt
Im Gehölzdickicht Aexte,
[6] Und jetzt — auf sein Schnitzwerk zusammt
Mit Beil und Barten hauten sie los.
[7] Sie haben in Brand gesteckt deinen Tempel,
Zur Erd' entweihet deines Namens Wohnort,
[8] Sprachen in ihrem Herzen: wir wolln sie niederzwingen,
Haben verbrannt alle Gottesstifte im Lande.

Da קֹדֶשׁ V. 3 der Tempel ist, so müsste מוֹעֲדֶיךָ V. 4 gleichfalls den Tempel bez., sei es amplificirend oder mit Bezug auf die einzelnen dem andächtigen Verkehr mit Gott gewidmeten Tempelstätten; aber diese LA ist wohl nur durch Abirrung des Auges auf 8^b entstanden, es ist singularisch מוֹעֲדֶךָ zu lesen[1], מוֹעֵד wie Thren. 2, 6f.: der Ort des Verkehrs Jehova's mit seiner Gemeinde (vgl. ميعاد Stelldichein) kraft seiner Stiftung Num. 17, 19. Es ist fast als ob hier, was Jeremia Thren. 2, 7 (vgl. שׁאג Jer. 2, 15) sagt, auf einen kürzeren Ausdruck gebracht wäre, obgleich es auch umgekehrt Jeremia's Weise ist, ältere Texte solchergestalt erklärend umzubiegen. Böttcher übers. weiter, indem er יודע aus V. 5 herauf-

[1]) Die LA מועדיך ist von Nissel aufgen., der Targ. übers. sie, Kimchi erklärt und Abraham v. Zante paraphrasirt nach ihr, sie ist ziemlich verbreitet, aber mit LXX Syr. zu verwerfen, wie auch V. 7 die LA מִקְדָּשֶׁיךָ, obgleich an sich wohl zulässig (68, 36 vgl. Lev. 21, 23).

nimmt (was sich selbst durch die Schlechtigkeit des so entstehenden Ausdrucks widerlegt): „Setzten ihre Denkzeichen, Zeichen, dass mans erkennen muss“, womit gesagt sein soll: *vastando monumenta sui posuerunt (rudera et parietinas), quibus cognosceretur res h. e. ipsorum adventus et victoria.* Aber obgleich mit ihm in der Bez. des Ps. auf die chald. Zerstörung einig, kann ich die Worte doch nicht anders verstehen, als dass die Widersacher Jehova's (vgl. Jes. 64, 1) ihre Abzeichen als Abzeichen hinstellen, indem der Tempel des Gottes Israels von ihnen zu einem chaldäischen Lagerplatze, einer chaldäischen Caserne entweiht wird (vgl. Jer. 39, 3 mit Ob. V. 16., woraus sich was der Psalmist meint vorstellig machen lässt); אוֹתֹתָם sind die nationalen (sei es militärische oder religiöse) Abzeichen der götzendienerischen Barbaren. Mit יִוָּדַע V. 5 wird die Schreckensscene eingeführt, die man damals offensichtlich (79, 10) erlebte: *cognoscebatur h. e. palam conspiciebatur quasi tollens sursum ascias,* כְּמֵבִיא ist das Subj., es ward sichtbar, fühlbar, bemerklich wie ein Emporführender d. i. es sah sich an und man erlebte es, wie wenn einer im Holzdickicht die Axt hoch emporhebt (מֵבִיא ähnlich wie Iob 12, 6), um zu gewaltigem Schlage auszuholen. Der Plur. קַרְדֻּמּוֹת drängt sich in die Vergleichung ein, weil es die vielen chaldäischen Krieger sind, welche, wie bei Jeremia 46, 22 f., mit solchen Holzschlägern verglichen werden. Das Kamez von בִּסְבָךְ־עֵץ nennt Nurzi קמץ חטוף, aber man hat *bi-sbâch-ez* zu lesen, wie Est. 4, 8 *ctâb-hadath*, es ist das feste lange *â*, welches keine Verkürzung erleidet. Der D. begleitet das Zerstörungswerk bis zum vernichtenden Schlage, den das die Aufmerksamkeit spannende וְעַתָּ einführt. In V. 5 wird die gemeine rohe Ruhe gemalt, wie in dem virgilischen *illi inter sese cet.* die schwerfällige cyklopische Arbeit, in *jahalomûn* (minder gut bezeugte LA: *jahlomûn*), dem energischen Fut., hört man den Schlag der aufgehobenen Aexte, welche das kostbare Schnitzwerk des Tempels zersplittern; das Suff. von פִּתּוּחֶיהָ ist neutrisch gemeint (die Schnitzwerke davon), aber dem Sinne nach auf מועדך bezüglich, wie auch die LXX construiren, indem sie, die maccab. Deutung begünstigend, übers.: ἐξέκοψαν τὰς θύρας αὐτῆς (פְּתָחֶיהָ). Aber V. 7 kann sich auf keine andere Tempelverbrennung bez., als die gänzliche chaldäische 2 K. 25, 9.; שִׁלַּח בָּאֵשׁ bed. in Brand stecken (versch. von שִׁלַּח אֵשׁ בְּ Feuer anlegen, jenes *immittere igni*, dieses *immittere ignem*). Zu לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. Thren. 2, 2. Auch V. 8 erinnert an Jeremia, bei dem das V. יָנָה ein beliebtes Wort ist. Dass die Punktatoren נִינָם von נִין *soboles* abgeleitet, ist aus dem Kamez

(נִינָם für נִנָם) nicht zu schliessen, s. dagegen Num. 21, 30. Ges. §. 60 Anm. 2. Es ist Fut. des *Kal* (von dem sonst nur das Partic. vorkommt): wir werden oder (da die Form des Cohortativs bei hinzutretendem Suff. nicht festgehalten werden konnte) wir wollen sie unterdrücken, eig. bis zum Untergange peinigen[1]. Nachdem nun schon von Verbrennung des Tempels die Rede gewesen, kann מוֹעֲדֵי־אֵל nicht wieder die Offenbarungsstätte nach allen ihren Abtheilungen (Hgst.) bez., noch weniger aber die Festversammlungen (Böttch.), die der Feind nur durch Anzündung des Tempels über ihrem Kopfe verbrannt haben könnte, wozu aber כל nicht passt, weshalb *κατακαύσωμεν* der LXX, um Verstand in die Uebers. zu bringen, glücklich in *καταπαύσωμεν* verwandelt worden ist. Der Ausdruck lautet, was man nicht bestreiten sollte, anscheinend auf Synagogen, wie Aq. u. Symm. übers. Von solchen in der vorexilischen Zeit wissen wir nun freilich nichts. An die proph. Gottesdienste des nördlichen Reichs (2 K. 4, 23), das damals nicht mehr bestand, lässt sich auch nicht denken, wohl aber, wenn nicht an die בָּמוֹת, die der Psalmist kaum dieses Namens würdigen konnte, an die aus der Urgeschichte Israels denkwürdigen heiligen Stätten, wo sich zu versammeln, um nach Jerusalem gewendet zu beten, unverwehrt und wohl auch gebräuchlich war, bes. am Sabbat, der nach Lev. 23, 3 מִקְרָא קֹדֶשׁ ist und dessen Feier von dem Bedürfniss gemeinschaftlichen Gottesdienstes über die Grenzen der Familie hinaus unzertrennlich war[2].

Das Schlimmste, was der Psalmist zu klagen hat, ist, dass sich Gott in dieser Leidenszeit nicht wie sonst zu seinem Volke bekennt:

[9] Unserer Zeichen werden wir nicht ansichtig,
Kein Prophet ist mehr,
Und unter uns weiss Keiner um den Ausgang.
[10] Wie lange, Elohim, wird lästern der Dränger,
Höhnen der Feind deinen Namen auf immer?
[11] Warum ziehst du zurück deine Hand und deine Rechte?
Aus dem Bereiche deines Schoosses tilg hinweg! —

Die Zeichen Israels — bemerkt Hgst. — sind die Zeichen der Herrschaft seines Gottes, an deren Stelle nun die Zeichen der Feinde getreten sind. Damit ist das Suff. von אֹתוֹתֵינוּ besser erklärt, als wenn man es objektiv fasst: Zeichen uns zugute 86, 17 (Böttch.),

---

[1]) Bei der maccab. Deutung des Ps. liesse sich sagen, dass נינם anspielungsweise soviel ist als: wir wollen sie hellenisiren, wie sich auch in 123, 4 eine Anspielung auf die יְוָנִים finden lässt.

[2]) s. Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs (1858) S. 105.

obwohl dies sachlich nicht falsch ist: es sind die der Gesch. Israels eigenthümlichen Wunderbeweise gemeint, durch welche Gott bisher immer sein Volk in ähnlichen Bedrängnissen rettete. Die Klage אֵין־עוֹד נָבִיא lautet allerdings wie aus der maccab. Zeit 1 Macc. 4, 46. 9, 27. 14, 41., während sie in der Zeit bald nach Jerusalems Zerstörung befremdet, denn Jeremia's Thätigkeit hörte ja mit der Zerstörung nicht auf, auch hatte er ein Jahr zuvor (im 10. Zidkia's) geweissagt, dass die babyl. Herrschaft und beziehentlich das Exil 70 J. dauern werde, zudem trat 6 J. vor der Zerstörung Ezechiel auf, der mit den Zurückgebliebenen im Lande in Verbindung stand. Die Verweisung auf Thren. 2, 9 (vgl. Ez. 7, 26) befriedigt nicht, denn dort wird doch vorausgesetzt, dass Propheten da seien, was hier geläugnet wird. Ebendeshalb halten wir diesen Ps. für eine Stimme aus dem Exil, dessen Mitte wirklich so wunderlos war und des proph. Zuspruchs ermangelte, wie hier geklagt wird. Auch die Klage, dass Niemand wisse עַד־מָה wie lange es dauern soll, so dass er Trost in dieser aussichtslosen Noth zu geben wüsste, lässt sich aus jener Zeit begreifen, denn die 70 J. Jeremia's waren doch ein der Deutung bedürftiges esoterisches Räthsel (Dan. c. 9). Darum wendet sich der Psalmist mit der Frage עַד־מָה an Gott selbst V. 10: wie lange soll dieses endlose (d. i. anscheinend endlose, s. zu 13, 2) Lästern des Feindes dauern? warum ziehst du zurück (näml. מִמֶּנּוּ von uns, nicht עָלֵינוּ 81, 15) deine Hand und deine Rechte? Das bed. nicht etwa: deine Linke und deine Rechte, was die geschmackloseste anthropomorphische Vorstellung gäbe (womit 44, 4 „deine Rechte und dein Arm" gar nicht vergleichbar), sondern ו ist *Waw explic.*: deine Hand, näml. deine Rechte, die sonst so machtvolle und hülfreiche. Schwierig ist 11^b. Der Ged., der sich erwarten lässt, ist der z. B. von Ge. Buchanan in seiner Psalmen-Paraphrase ausgedrückte: *Cur otiosus retrahis manum? Exsere tandem potentem dexteram.* Aber כַּלֵּה bed. vertilge, und dass es so objektlos mit selbstverständlichem Obj. steht kann in Beihalt von 59, 14 nicht auffallen. Und „aus deinem Busen drin vertilge" könnte als sogen. *constructio praegnans* bed.: „aus deinem Busen drin die dort unthätig ruhende Hand hervorziehend vertilge". Aber weder will mir diese elliptische Kürze noch מִקֶּרֶב für das bei diesem Sinne ausreichende מִן gefallen. Kimchi erklärt, obwohl schwankend (Uebers. von Janvier): *hostes nostros scilicet ex medio sinu tuo, qui sinus tuus est Sanctuarium, est enim locus arcani tui, ut sinus in homine.* So z. B. auch Abraham von Zante, welcher paraphrasirt:

פְּנֵה לְנָקוֹם וּמִקֶּרֶב חֵיקְךָ
בְּאַף כַּלֵּה קְהַל עַם בּוֹגֵד בֶּגֶד

Das halte ich für das Richtige, aber חֵיקְךָ (Chethib חוקך, wohl ein Schreibfehler) nicht blos vom Heiligthum, wie auch Lth.[1], sondern nach 89, 51 vom ganzen h. Lande verstehend. Dazu passt dann מקרב, welches im Untersch. von מתוך immer peripherischen Sinn hat. Es ist übrigens wahr: diese Bitte kommt hier früher, als man erwartet und die Art und Weise, wie der D. V. 12 fortfährt, macht bedenklich. Es würde besser dazu passen, wenn man auch 11_b in die Frage aufnehmen könnte: warum .. aus deines Busens Bereiche tilgend = zu tilgen unterlassend? Aber obgleich כַּלֵּה *inf. absol.* sein kann (s. zur Form Ex. 22, 22. Jer. 8, 15 vgl. Hos. 6, 9), so kann es doch schwerlich dem Sinne nach s. v. a. מִלְּכַלּוֹת sein. Man hat also anzunehmen, dass die Art und Weise, wie der D. V. 12 fortfährt, sich nicht nach 11^b, sondern nach 11^a oder überh. nach dem ganzen Inhalte des Vorausgegangenen bestimmt.

Wirklich schliesst mit der seufzerartigen Bitte 11^b die erste Hälfte des Ps., die den schreienden Widerspruch der Gegenwart mit dem Verhältnisse Jehova's zu Israel zum Inhalt hat. Die zweite an Umfang gleiche zerfällt in zwei zwölfzeilige Gruppen, die sich aber auch leicht in Hexastiche absetzen lassen:

[12] Und doch ist Elohim mein König von uralters,
Heilvoll wirksam im Bereich der Erde.
[13] Du, du hast zerspalten durch deine Gewalt das Meer,
Hast zerschellt die Köpfe von Drachen auf den Wassern.
[14] DU hast zerschmettert die Köpfe Leviathans,
Gabst zur Speis' ihn einem Volk: den Wüstenthieren.

[15] Du, du hast gespalten Quellen und Bäche,
DU hast getrocknet nie versiegende Ströme.
[16] Dein ist der Tag, auch dein die Nacht,
DU hast bereitet Lichtgestirn und Sonne.
[17] DU hast festgestellt alle Marken der Erde,
Sommer und Winter hast DU gebildet.

Der D. schöpft Trost, indem er in die Vergangenheit zurückblickt, wo Gott als Israels König die reiche Fülle seines Heils überall auf Erden, wo Israels Bestand gefährdet war, in Heilsthaten entfaltete; בְּקֶרֶב הָאָרֶץ nicht blos: im Umkreis des h. Landes, sondern

---

1) Randglosse (Erlanger Ausg. 64, 89): Schos ist der Tempel, darin Gott sein Volk sammlet und lehret, wie eine Mutter ihr Kind trägt und säuget es. Etwas anders vom J. 1524: Das ist, von dem Tempel, darin du sitzest wie im Schos.

z. B. auch im Umkreis Aegyptens Ex. 8, 18. Gerade Aeg. hat der D. im Sinne, denn es folgt nun erst ein Blick auf die geschichtlichen V. 13—15, dann auf die natürlichen Machtäusserungen Gottes V. 16—17. Hgst. will auch V. 13—15 in letzterem Sinne verstehen mit Berufung auf Iob 26, 11—13.: „Des Himmels Säulen gerathen in Schwanken Und entsetzen sich ob seines Dräuens. Durch seine Kraft schreckt er auf das Meer Und durch seinen Verstand zerschellt er Rahab. Durch seinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel, Durchbohrt hat seine Hand den flüchtigen Drachen". Hier ist רַהַב allerdings, wie die תַּנִּינִים V. 13., ein das Meer aufwühlendes Ungethüm, aber נָחָשׁ בָּרִחַ nicht der Leviathan der irdischen Wasser, wie V. 14., sondern wie Iob 3, 8., der die Sonne umstrickende und verfinsternde, nach dem Sternbild der Schlange benannt, welche sich zwischen dem grossen und kleinen Bären (*per duas in morem fluminis Arctos*, Virg. Georg. 1, 244) wie hindurchzuflüchten scheint. Jesaia trägt 51, 9 vgl. 27, 1 diese Bilder der Allmacht Gottes in der Naturwelt auf seine heilsgeschichtliche Machterweisung an der Weltmacht über, und so ist auch V. 13—15 unseres Ps. zu verstehen. Der תַּנִּין (das langgestreckte Wasserthier) ist bei Jesaia wie bei Ezechiel (הַתַּנִּים Ez. 29, 3. 32, 2) Emblem des äg. Pharao und seines Reiches; desgleichen hier der לִוְיָתָן, welcher Jes. 27, 1 als flüchtige Schlange Emblem des Tigrisreiches (Assurs) und als gewundene Schlange Emblem des Euphratreiches (Babels) ist. Wie eine Wasserschlange oder ein Krokodil, wenn sie mit dem Kopfe emporkommen, durch mächtigen Schlag getödtet werden, hat Gott den Aegyptern ihre Schlangen- oder Krokodilköpfe zerschmettert, so dass die Leichen auf den Wassern schwammen, wobei man sich auch erinnern mag, dass die Schlange in Aeg. Zeichen der Königswürde war und dass das Krokodil in Unteräg. als Thier der Sonne göttlich verehrt ward (Klemm, Culturgesch. 5, 398). Wenn es nun heisst, dass dieses Krokodil den צִיִּים zur Speise gegeben ward, so werden wir nicht mit Hgst. nach Bochart die Ichthyophagen verstehen, welche allerdings nach Agatharchides sich ἐκ τῶν ἐκριπτομένων εἰς τὴν χέρσον κητῶν nährten; denn es sind hier nicht wirkliche Wasserthiere, sondern die ausgeworfenen Leichen gemeint (Ex. 14, 30). Es sind die Wüstenthiere, welche wie Spr. 30, 25 f. die Ameisen und die Klippdachse, עם heissen; לציים ist Permutativ des unvollendet gebliebenen Begr. לְעָם: einem seltsamen Volke, näml. dem Volke der Wüstenthiere. In dieser geschichtlichen Auffassung bestärkt uns V. 15, dessen 1. Hälfte sich auf die Wasserspenden aus dem Felsen

78, 15 und dessen 2. H. sich auf den Durchzug durch den wunderbar ausgetrockneten Jordan bez. (הוֹבַשְׁתָּ wie Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1). Das Obj. מַעְיָן וָנַחַל ist eventuell gemeint: so dass das Wasser quell- und bachweise aus dem Spalte herausfloss. נַהֲרוֹת sind die Strömungen des Einen Jordan, die, weil nicht versiegend und am wenigsten damals versiegt, wo der Strom von den Libanonwassern angeschwollen war, אֵיתָן zubenamt sind (*perennitatis* = *perennia*). Der Gott Israels, der so wunderbar sich in der Geschichte bewies, ist aber auch Schöpfer und Herr alles Geschaffenen. Tag und Nacht sind seine schöpferische Ordnung. Als Lichtgestirn wird durch Anknüpfung mittelst des erklärenden und zugleich spezificirenden ו (s. 11[a]) die Sonne bes. hervorgehoben. גְּבוּלוֹת sind nicht blos die Grenzen des Festlands gegen das Meer hin, sondern nach Act. 17, 26 auch die Grenzen des Festlands in sich selber, also die Naturgrenzen des Binnenlandes. קַיִץ וָחֹרֶף sind die zwei Jahreszeiten, wie *θέρος καὶ χειμών* bei Hesiod. קַיִץ (weiteren Sinnes als قَيْظ Spätsommer) ist der Sommer mit Einschluss des Herbsts und חֹרֶף der Winter mit Einschl. des Frühlings (wonach Iob 29, 4 zu verstehen). Die Jahreszeiten sind personificirt und heissen, gleichsam die Engel des Sommers und Winters, Gottes Gebilde.

Nachdem der D. sich so an der Betrachtung der Macht Gottes, die er seinem Volke zugut als Erlöser und der ganzen Menschheit zugut als Schöpfer bewiesen, gestärkt hat, erhebt er sich von neuem zur Bitte, aber um so getroster und kühner:

18 Gedenke dess: Feinde schmähen Jahawâh
Und ein tolles Volk höhnet deinen Namen.
19 Nicht gib hin gierigen Thieren deine Turtel,
Deine armen Thierlein vergiss nicht auf immer.
20 Blicke hin auf den Bund,
Denn die Winkel des Landes sind voll von Gewaltthatsstätten.

21 Nicht kehre zurück der Niedergeschlagne beschämt,
Der Leidvolle und Dürftige mögen preisen deinen Namen.
22 Steh auf, Elohim, ficht aus deinen Streit,
Gedenk deines Schimpfes von Tollen fort und fort!
23 Vergiss nicht des Geschrei's deiner Widersacher,
Der Empörer Toben, das aufsteigt immerdar!!

Da immer gegenwärtige Schöpfungsthatsachen vorausgegangen sind und nur weiter hinauf geschichtliche Grossthaten Gottes, so lässt sich זֹאת nicht mit Olsh. auf das Vorhergehende bez.; das Lästern der Feinde ist das, dessen Gott gedenken soll, denn jetzt

lässt er es ungeahndet hingehen, als ob er keine Kenntniss davon nähme. Selbst in den elohimischen Ps. war hier kein anderer Gottesname passender, als יהוה, der Eigenname des Gottes Israels (vgl. אֲדֹנָי 79, 12); חֵרֵף ist in der Accent. durch *Psik* davon getrennt, um selbst das Wort, welches schmähen bed., von dem allerheiligsten Namen wegzurücken. Die Benennung עַם־נָבָל erinnert an Dt. 32, 21. In 19ª ist zweifelhaft, ob חַיַּת Absol. oder Constr. ist. Die Femininendung *ath* kommt zuweilen auch im *st. absol.* vor, s. zu 61, 1. So ist es hier der Accent. nach zu fassen, חַיַּת im Sinne von 2 S. 23, 11. 13.: übergib nicht der Schaar (Feindeschaar) das Leben deiner Turtel, oder, da man bei dieser Deutung annehmen müsste, dass צוֹרְרֶיךָ oder ein ähnliches Wort ausgefallen sei (Olsh.), besser: übergib nicht dem Gethier. Auch wenn man gegen die Acc. לְחַיַּת נֶפֶשׁ verbindet (Ges. Mr. Hgst.), darf man לחית in keinem andern Sinne fassen, als in welchem es sich sofort wiederholt (vgl. 68, 11 mit 69, 37), also nicht: übergib nicht der Schaar der Gier (gierigen Schaar), und nicht: übergib nicht dem Gierleben (חַיָּה wie bes. häufig in den Reden Elihu's für חַיִּים), sondern: übergib nicht dem Gethier der Gier (gierigen Gethier) deine Turtel תּוֹרֶךָ, wie das auch in Ps. 68 einer Taube verglichene Israel genannt wird. Die Entscheidung ist schwierig; das Parallelglied aber scheint mir für die Verbindung von לחית נפש zu sprechen, denn den Thieren, die ganz und gar Gier sind, steht da die Gemeinde als ein Gethier von Armen entgegen; dieser Parallelismus scheint auch für חית eine nähere Bestimmung zu fordern, überdies wäre die Form חית gerade hier vom D. sehr missverständlich gebraucht. Die Gemeinde, welche mit emblematischen Namen aus der Thierwelt zu bez. Sitte der Asaphps. ist, befindet sich jetzt gleich Schafen unter Wölfen, und erscheint sich wie von Gott vergessen. Der Gebetsruf הַבֵּט לַבְּרִית würde allerdings trefflich zur maccab. Zeit passen; בְּרִית ist doch jedenfalls der Beschneidungsbund Gen. c. 17., die seleucid. Verfolgungszeit aber stellte die den Glauben hart prüfende Erscheinung dar, dass die Beschneidung (deren griech. Name *περιτομή* zufällig an ברית anklingt), dieses Zeichen, welches Israel den göttlichen Gnadenschutz gewährleistete, zu dem Zeichen geworden war, an welchem die Syrer ihre Schlachtopfer erkannten, weshalb das *ἐπισπᾶσθαι* 1 Macc. 1, 15 vgl. 1 Cor. 7, 18 d. i. die Wiederanbildung einer Vorhaut zu einem förmlichen Gewerbe der Bekenntnissscheu geworden war. Indess erklärt sich jenes הַבֵּט לַבְּרִית auch aus der chald. Zeit; es ist der Bund gemeint, vermöge dessen es Gott mit Israel nicht bis

zu gänzlicher Vernichtung kommen lassen kann, der es jetzt so nahe ist. Auch der Begründungssatz 20[b] entspricht der macc. Zeit, wo die verfolgten Bekenner sich tief im Gebirge versteckten 1 M. 2, 26 ff. 2 M. 6, 11., aber von den Feinden aufgespürt und niedergemacht wurden — damals wurden wirklich die verborgensten Orte des Landes voll von Stätten der Gewaltthat. Bei unserer Erklärung des Ps. aus der chald. Zeit ist מַחֲשַׁכֵּי־אֶרֶץ das allerorten umnachtete tief heruntergekommene Land, und der D. beklagt, dass das, wo man nur hinblicken mag, so lichtlose Land voll von Stätten ist, wo tyrannische Eroberer hausen. Die Verbindung נְאוֹת חָמָס ist wie נְאוֹת הַשָּׁלוֹם Jer. 25, 37 vgl. Gen. 6, 11. Von hier verläuft der Ps. in leichterer klarerer Sprache. אַל־יָשֹׁב V. 21, näml. vom flehenden Hinzunahen zu Dir. Die Oxytonirung des *kûmáh* und *rîbáh* ist zugleich nachdrückliche Schärfung der Bitte. „Beschimpfung von Wahnwitzigen den ganzen Tag" ist unaufhörlich von ihnen ausgehende. Und עֹלֶה תָמִיד steht in eindrucksvollem Contrast mit dem demüthigen אַל־תִּשְׁכַּח. Möge Gott des Gedröhns der wider ihn sich Auflehnenden nicht vergessen. Es steigt unaufhörlich zu ihm auf. Es schreit, seine Rache herausfordernd, gen Himmel.

PSALM LXXV.

Was Ps. 74 erfleht: Steh auf, Jehova, führe deine Sache (V. 22 f.), das schaut Ps. 75: das Gericht Jehova's über die stolzen Sünder, und dies wird ihm Quelle des Lobpreises und triumphirenden Muthes. Das proph. Gemälde steht auf lyrischem Goldgrund, aus der Tiefe der Empfindung taucht es auf und in diese wird es wieder zurückgenommen. Der Ps. entspricht durchaus seiner Ueberschrift: *Einzuüben*, (*nach der Weise:*) *Verdirb nicht* (s. zu 57, 1), *Psalm von Asaph, ein Gesang.* Dass er, wie מזמור שיר besagt, unter Musikbegleitung gesungen zu werden bestimmt ist, zeigt das סלה, und das לאסף rechtfertigt sich durch seinen ganz und gar asaphischen Charakter, der bes. stark an Ps. 50 erinnert, von dem er sich aber dadurch unterscheidet, dass die Hoffnung richterlichen Einschreitens Gottes, welche er mit proph. Gewissheit ausspricht, eine bestimmtere Zeitlage durchscheinen lässt. Am besten lässt er sich aus der assyrischen Völkergerichtszeit heraus begreifen, aber nicht aus der Zeit nach der Katastrophe; sondern aus der Zeit vor ihr, als die Weiss. Jesaia's vom Scheitern der assyr. Macht an Jerusalem ergangen war.

Mit Recht betrachtet Hgst. diesen Ps. als den lyrischen Begleiter der Weissagungen, welche Jesaia angesichts des von den Assyriern drohenden Untergangs aussprach, und als ein Zeugniss des lebendigen Glaubens, mit dem die Gemeinde damals das Wort Gottes entgegennahm.

Um so weniger können wir ihm beistimmen, wenn er anhebt: „der Ps. vollendet sich in der Zehnzahl" u. s. w. Nichts ist gleichgültiger, als diese Zehnzahl der masoretischen Verse. Wir bedürfen nur Eines Worts, um das Kunstmass des Ps. zu enträthseln: er ist tetrastichisch mit voraufgehendem Tristich.

Die Gemeinde dankt invoraus für ihres Gottes richterliche Offenbarung, deren nahes Bevorstehen Er selbst ihr bekräftigt:

[2] Wir danken dir, Elohim, wir danken,
Und nah ist dein Name:
Man erzählet deine Wunder.

[3] Denn „erfassen werd' ich den Zeitpunkt,
Ich, in Geradheit werd' ich richten.
[4] Aufgelöst sind die Erde und all die sie bewohnen,
Doch Ich, ich hab' bemessen ihre Säulen".
(Forte)

[5] „Ich spreche zu den Tollen: Tollet nicht!
Und zu den Frevlern: Erhebet nicht das Horn!
[6] Nicht erhebet zur Höhe euer Horn,
Redet gereckten Halses Freches!"

Die Prätt. V. 2 übers. wir präsentisch (Ges. §. 126, 3); sie sind nicht, wie das Fut. (vgl. V. 11. 79, 13), Ausdruck des hinfort, sondern des, nachdem einmal der Anfang gemacht, fort und fort Geschehenden. Der Satz וְקָרוֹב שְׁמֶךָ ist nicht Grundangabe des zwiefach und also innigst sich ausdrückenden Dankes. Denn das begründende כִּי, welches man erwartet, folgt V. 3. Eher liesse sich nach 50, 14 u. bes. 23 erklären: wir danken dir und nahe ist (den Dank mit neuem Heil erwiedernd) dein Name, שֵׁם ה' nach Jes. 30, 27 s. v. a. יוֹם ה' in dem seit Joel häufigen Weissagungswort: nahe ist der Tag Jehova's. Da aber das Verhältniss von Ursache und Folge durch nichts angedeutet ist, so hat man die Nähe mit Hgst. nach Jer. 12, 2 vgl. Dt. 30, 14 als Nähe im Bewusstsein zu fassen. Die Gemeinde sagt Gott vielstimmigen innigen Dank und sein Name d. i. seine Wesensoffenbarung von Anbeginn, die in Gnade und Gericht herrliche, ist ihrem Mund und Herzen nahe, indem man (alle die der Gemeinde angehören) Gottes Wunder (gleichsam die

Buchstaben seines unendlichen Namens) erzählet. Dass aber die Gemeinde gerade jetzt so voll Dankes ist und sich mit dem Namen über alle Namen so angelegentlich beschäftigt, hat darin seinen Grund, dass, wie Gottes eigner Mund sie vergewissert, eine thatsächliche Offenbarung und zwar eine richterlich erlösende dermalen auf dem Wege ist. Gott selbst ergreift das Wort und nimmt es der Gemeinde, die ihren Dank aus der an sie ergangenen Trostweissagung begründen will, aus dem Munde. מוֹעֵד von וָעַד (יָעַד) *statuere*, *condicere* ist in der Sprache der Prophetie, bes. der Apokalyptik stehender Ausdruck für den rathschlussmässig dem schliesslichen Gerichte anberaumten Termin (vgl. zu Hab. 2, 3). Wenn dieser Zeitpunkt der Zeitlinie im Zeitverlauf erschienen sein wird, dann wird ihn Gott erfassen, um die mit ihm verbundene Idee des allgem. Gerichts zu verwirklichen; לָקַח hat, wo seine urspr. Bed. nicht geschwächt ist, nicht den Sinn eines mehr leidenden als thätigen Nehmens, sondern (wie z. B. 18, 17. Gen. 2, 15) thatkräftigen Erfassens. Gott selbst wird alsdann sich ins Mittel schlagen und Gericht halten nach streng eingehaltener Norm des Rechts (מֵישָׁרִים adv. Acc., vgl. במישרים 9, 9 u. ö.). Solches Einschreiten thut noth, denn die Macht des Bösen ist zur Weltmacht geworden und bedroht die ganze Erde. Diese und alle ihre Bewohner sind zerflossen, nämlich (wie Jes. 14, 31. Ex. 15, 15. Jos. 2, 9) vor Furcht und vor Warten der Dinge, die kommen sollen; die ganze Erdwelt ist wie in Auflösung begriffen, aber Gott wird dieser Auflösung steuern, Er wird und kann es, denn Er (das absolute Ich אָנֹכִי) hat, als er sie aus dem Chaos heraus schuf, ihre Säulen bemessen d. i. nach seinem Richtscheit aufgerichtet (תִּכֵּן nicht anders als Iob 28, 25), er wird also auch diese innern Pfeiler (Iob 9, 6), welche die Erde tragen, zu erhalten wissen. Die Musik rauscht hier jubelnd auf, denn diese majestätische Selbstaussage des Weltschöpfers ist ein gewaltiger Trost für den Bestand des, wie es scheint, ganz und gar aus den Fugen gehenden Weltgebäudes. Dass aber nun V. 5 das Volk Gottes auf Grund der göttlichen Verheissung sich warnend an seine Feinde wende (Hgst.) ist in jeder Bez. unwahrsch.; der D. hätte, um nicht missverstanden zu werden, אָמַרְנוּ oder wenigstens עַל־כֵּן אָמַרְתִּי sagen müssen, vgl. übrigens 50, 16. Gott selber redet und die Rede lautet, ähnlich wie in Ps. 50., noch nicht peremptorisch verdammend, sondern warnend und drohend, weil ja nicht der bereits zum schliesslichen Gericht Erschienene, sondern der seine Erscheinung Ankündigende redet. Mit אָמַרְתִּי sagt er den wie unsinnig sich geberdenden Prahlhansen

und den das Horn erhebenden oder, wie wir sagen, die Nase hoch tragenden Frevlern was er ihnen einfürallemal gesagt haben will und was sie sich noch für die kurze Frist bis zum Gericht gesagt lassen sein sollen. Der D. hat, wenn wir den Ps. richtig datiren, Rabsake und Consorten im Sinne. מָרוֹם ist die Höhe mit Einbegriff Gottes (92, 9) — man hat die Warnung nach Jes. 37, 23 zu verstehen. Das warnende אַל beherrscht auch noch 6^{b}, wo עָתָק Obj. (nach 31, 19. 94, 4 und der Grundstelle 1 S. 2, 3) und בְצַוָּאר für sich allein (nach Iob 15, 26) im Sinne von *τραχηλιῶντες* oder *ὑπεραυχοῦντες* zu fassen ist.

Der folgende V. 7 ist der Räthselknoten des Ps. Wir glauben ihn richtig zu lösen, indem wir annehmen, dass hier die Gemeinde, welcher auch das כִּי V. 3 angehört (vgl. den Fortgang mit כִּי 1 S. 2, 3), in Gottes Rede eintritt; die Gottesworte V. 3—6 waren ja auch nicht unmittelbare, sondern aus ihrem Herzen wiederhallende. So fährt sie also, wieder in das כִּי V. 3 einsetzend, fort:

[7] Denn nicht von Aufgang und nicht von Niedergang
Und nicht von der Wüste der Berghöhn her —
[8] Nein, Elohim schafft Recht,
Den wird er niedrigen und den erhöhn er.

[9] Denn ein Kelch ist in der Hand Jahawâh's
Und es schäumt der Wein, voll von Würzung,
[10] Und er schenket draus, ja dessen Hefen schlürfen,
Austrinken müssen alle Frevler der Erde.

Eine sich öfter wiederholende Midraschstelle sagt: כל הרים שבמקרא הרים חוץ מזה überall wo sich in der Schrift *harim* findet bed. es *harim* Berge ausser dieses hier, und demnach wird von Raschi, Kimchi, Alschech u. A. erklärt, dass der Mensch, wohin er auch sich wende, sich nicht durch Kraft und Kunst hohes Emporkommen verschaffen könne[1]. So nach der LA מִמִּדְבָּר, obwohl Kimchi (im Lexikon) auch bei der LA מִמִּדְבַּר so erklären zu dürfen behauptet, indem er auf die ausserhalb des *st. constr.* vorkommenden Formen מִשְׁפַּט Lev. 24, 22. מִקְסַם Ez. 12, 24. מִרְמַס Jes. 10, 6 (von denen nur diese letzte wirklicher Absolutivus ist) hinweist. Aber LXX Targ. Syr. Vulg. übers. *a deserto montium* (*desertis montibus*) und schon Abenezra fasst das richtig als palästinische Bez. des

[1]) z. B. *Bamidbar rabba* c. 22., wogegen *Bereschith Rabba* c. 52 sieben Namen des Südens aufgezählt werden, darunter nicht הָרִים, von welchem aber bemerkt wird, dass dies s. v. a. דָּרוֹם sei.

Südens, indem er die Aposiopese durch מי שיושיעם (biblischer יָבֹא עֶזְרֵנוּ vgl. 121, 1 f.) ergänzt. Der Norden (welchen Ew. ausgedrückt findet, indem er „von der Wüste und vom Gebirge“ übers., wie Saadia, welcher aber nicht anders als das Trg. verstanden sein will) bleibt ungenannt; man sieht daraus, dass es eine nördliche Macht ist, welche das israel. Völkchen bis zur Gotteslästerung übermüthig mit dem Untergang bedroht und gegen welche es weder von Ost und West noch vom Süden her Hülfe erwartet, nicht von dem Rohrstab Aegypti (Jes. 36, 6) jenseit der Bergwüste Idumäa's und des peträischen Arabiens, sondern allein von Jehova nach der jesaianischen Losung: ה' שֹׁפְטֵנוּ Jes. 33, 22. Der verneinende Ged. bleibt unvollendet, indem zu dem entgegengesetzten bejahenden fortgeeilt wird; die enge Zusammengehörigkeit beider drückt sich auch für das Ohr durch den Reim הָרִים und יָרִים aus, den wir nachzubilden versucht haben[1]. Das כִּי V. 8 begründet die Verneinung aus dem Gegentheil des Verneinten (dem Sinne nach s. v. a. sondern), das כִּי V. 9 begründet diese Begründung. Hgst. übers.: „denn ein Becher ist in der Hand des Herrn und schäumet von Wein, voll von Mischtrank“. Aber da שְׁמָרֶיהָ ohne Zweifel auf כּוֹס zurückgeht, so wäre כוס, wenn es auch Subj. zu חָמַר wäre, erst als *masc.*, dann als *fem.* gebraucht, was anzunehmen misslich ist (vgl. dagegen Jer. 25, 15). Also besser: und der Wein schäumt (חָמַר = خمر, nicht, wie Kimchi: *rubescit* = حمر), voll von Mischung d. i. durch beigemischte Arome noch lockender und noch berauschender gemacht. Sonst heisst der Würzwein selbst מִמְסָךְ und מֶזֶג (*conditum*, talm. קונדיטון), hier ist ein Wort desselben Verbalstamms Bez. der Mischung oder Würzung (vgl. Jes. 5, 22) und zwar der beigemischten wohlriechenden und scharfen Essenzen. Einen solchen Becher hält Jehova und giesst aus oder schenkt ein מִזֶּה von diesem Weine; in dem *fut. consec.* וַיַּגֵּר ist, wie häufig, die histor. Bed. ganz und gar dem Begriffe der Folge gewichen. Mit אַךְ wird eingeführt, was nur und ausschliesslich, also schlechthin und gewisslich geschehen wird. Es pointirt den ganzen Satz. Des Bechers Hefen — eine *dira necessitas* — werden schlürfen, austrinken müssen alle Frevler der Erde: sie werden nicht trinken und absetzen dürfen, sondern von Jehova, dem als Richter Er-

---

[1]) Aus diesem *hunc humiliat et hunc exaltat* beantwortete Notker, der Dichter und Sänger von St. Gallen, die Frage: Was thut jetzt Gott im Himmel? durch die ihn der Hofcaplan Carls des Dicken sich zu Ehren in Verlegenheit setzen wollte: Er erhöht die Demüthigen und erniedrigt die Stolzen.

schienenen, gedrängt mit unfreiwilliger Gier ihn austrinken müssen bis auf den Grund. Wir haben hier die Grundstelle eines Bildes vor uns, welches schon 60, 5 sich andeutete und bei den Proph. immer grossartiger und greller ausgemalt wird. Während Obadia V. 16 sich mit einem Skizzenstriche begnügt, findet es sich, mannigfach gewendet, Jes. 51, 17—23. vgl. 19, 14. Hab. 2, 15 f. Ez. 23, 32 ff. wieder, am häufigsten bei Jeremia 25, 27 f. 48, 26. 49, 12., bei welchem es sich 25, 15 ff. zur sinnbildlichen Handlung verkörpert. Der Taumelbecher Jehova's ist (indem חֵמָה und חֶמֶר Zornglut und feuriger Wein verglichen werden) das den Sündern zugemessene und auszudulden gegebene Zorngericht, welches sie in Verwirrung und zu Boden stürzt. Diesen Zornweinbecher müssen sie trinken bis zur Trunkenheit und zum Speien, nach Ezech. selbst noch die Scherben ablecken.

Die Weiss. des Psalmisten ist nun zu Ende; er kehrt dankend und getrost aus der prophetisch vergegenwärtigten Zukunft in die gegenwärtige Wirklichkeit zurück:

> [11] **Und ich, ich werde verkündigen auf ewig,**
> **Will lobsingen dem Gotte Jakobs,**
> [12] **Und alle Frevler-Hörner werd' ich herunterschlagen,**
> **Erhöht werden müssen Gerechter Hörner.**

Was der S. als Glied der jetzt noch bedrückten Gemeinde, als welches er sich mit וַאֲנִי ihren stolzen Bedrückern entgegenstellt, verkündigen wird, ist klar: er will ewiger Herold sein der ewig denkwürdigen Erlösungsthat; לְעֹלָם sagt er, denn indem er sich so in Gott den Erlöser versenkt, gibts für ihn kein Sterben. Ist er Glied der *ecclesia pressa*, so wird er auch Glied der *ecclesia triumphans* sein, denn *εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν* (2 Tim. 2, 12). In der Gewissheit dieses *συμβασιλεύειν* und in Gottes Kraft, die schon jetzt in dem Schwachen mächtig ist, misst er V. 12 sich bei was er V. 8 als Jehova's Selbstwerk ausspricht. Zum Bilde vgl. Dt. 33, 17; der Plur. lautet ebensowohl קְרָנוֹת als קַרְנֵי, weil nichthörnerne Hörner gemeint sind. Hörner sind Mächte und Kräfte. Die geistlichen Hörner behalten die Obmacht über die natürlichen. Der Ps. schliesst so subjektiv, als er begonnen. Das proph. Bild ist lyrisch eingerahmt. Die drei Anfangszeilen und die vier Schlusszeilen, diese sieben Zeilen, bilden seine Einfassung. Und wie dieser Ps. unter Einwirkung des Liedes Hanna's Echo der Prophetie ist, so ist die Prophetie vielfach Echo dieses und anderer Asaphps.; das abgeleitete Verhältniss ist, wie allerwärts diese Verkettung des heiligen

Schriftthums, durch Erinnerung auf Grund geistlicher Verinnerung vermittelt.

PSALM LXXVI.

Kein Ps. hatte ein grösseres Recht, auf Ps. 75 zu folgen, als dieser. Denn Ps. 75 bereitet, wie wir mit Keil nach Hgst. annehmen, auf ebendieselbe göttliche Gerichtsthat als bevorstehende vor, welche Ps. 76 als geschehene feiert. Denn es kann kaum einen Ps. geben, dessen Inhalt sich so genau mit einer anderweitig bekannten Geschichtslage deckt, wie anerkanntermassen (LXX *πρὸς τὸν Ἀσσύριον*) der Inhalt dieses Ps. mit der Niederlage der Heeresmacht Assurs vor Jerusalem und ihren Folgen. Der Psalter enthält ähnliche Ps., die sich auf ein ähnliches Ereigniss unter Josaphat beziehen, näml. auf die von dem Asaphiten Jahaziel geweissagte damalige Niederlage der verbündeten Nachbarvölker durch gegenseitige Niedermetzelung (s. zu 46 korah. u. 83 asaph.). Die Möglichkeit, dass auch Ps. 76 sich auf dieses Ereigniss beziehe, lassen wir stehen; der kaum zufällige Anklang bei Hos. 2, 20 vgl. V. 4 des Ps. begriffe sich dann besser als Nachklang. Aber in Ps. 75 war die Bez. auf die Katastrophe Assurs unter Hiskia aus der Nichterwähnung des Nordens V. 7 ersichtlich und in Ps. 76 legt sowohl das שָׁמָּה V. 4 als die Beschreibung der Katastrophe selbst ebendiese Bez. nahe; die Verwandtschaft von Ps. 76 mit Jesaia und zum Theil mit Nahum lässt sich auch daraus erklären, dass die Prophetie jener Zeit Schritt für Schritt von einer heiligen Lyrik begleitet ward, welche auch den von Hiskia wieder in Gemeindegebrauch gebrachten Schatz asaphischer Ps. bereicherte, und dass es keine leere Hoffnung blieb, wenn Jesaia von der Zeit, wo Jehova seinen Grimm über Assur entladen wird, weissagt 30, 29: „Euer Gesang wird da erschallen, wie in der Nacht, da das Fest geweiht wird.“ Es ist die Vornacht des Mazzoth-Festes, die Passanacht, gemeint. Wie Israel da sich seiner Erlösung freut, welche in Vollzug begriffen war, während draussen in Aegyptenland der Verderber würgte: so wird es, geborgen in seiner Kammer, Lieder singen, während Jehova ohne menschliches Zuthun Gericht über Assur hält.

Der Ps. ist hexastichisch — ein Muster ebenmässigen Strophenbaues. Die Ueberschrift besagt, dass er mit Musikbegleitung und zwar Saitenspielbegleitung (בִּנְגִינֹת, s. zu 4, 1) gesungen werden soll. Dieser gilt das סלה am Schlusse der 1. u. 3. Str.

[2] Kundgeworden in Juda ist Elohim,
In Israel ist gross sein Name.
[3] In Salem schlug er auf sein Zelt
Und seine Wohnstätte in Zion.
[4] Dortwärts zerbrach er des Bogens Blitze,
Schild und Degen und Kriegswehr.

(Forte)

In Gesammtisrael und insbes. Juda ist Elohim kundgeworden (*partic.*), indem er sich kundgemacht hat (vgl. דְּעוּ Jes. 33, 13); sein Name ist da gross, indem Er sich als Grossen erwiesen hat und als Grosser gepriesen wird. In Juda insbes., denn da in Jerusalem und zwar auf Zion, der Burg mit den urzeitigen bis in Melchisedeks Zeit zurückreichenden Pforten (24, 7) hat er seinen Wohnsitz auf Erden innerhalb Israels. שָׁלֵם ist der alte Name Jerusalems, welches mit hinzugefügtem יְרֵה = יְרוּי die Gründung d. i. Stätte, oder mit hinzugefügtem יְרוּשׁ das Erbe d. i. die Erbstadt des Friedens bed.; denn das Salem Melchisedeks ist nicht das (von dem Sâlim Nablus gegenüber verschiedene) Salem (Salumias) der Jordansaue, wo man zu Hieronymus' Zeiten angebliche Ruinen des Palastes Melchisedeks zeigte, von denen bisher keine Spur entdeckt worden ist, sondern eine und dieselbe Stadt mit dem Jerusalem Adonizedeks Jos. 10, 1. In diesem uralten Salem hat Gott סוּכּוֹ sein Zelt (= שֻׂכּוֹ Thren. 2, 6 = סֻכֹּה wie 27, 5), da מְעוֹנָתוֹ seine Wohnstätte, ein sonst von dem *cubile* (*lustrum*) des Löwen (104, 22. Am. 3, 4) übliches und hier viell. nicht ohne Hindeutung auf die löwenstarke Allmacht Jehova's (Jo. 4, 16. Am. 1, 2) gewähltes Wort, vgl. Jes. 31, 9: „Jehova, dessen Feuerheerd in Zion und dessen Ofen in Jerusalem" (mit Bezug auf die Zornseite seiner da offenbaren unnahbaren Doxa). Das *fut. consec.* וַיְהִי ist Ausdruck der Thatsache, welche daraus erhellt und schlussweise hervorgeht, dass Gott in Juda kund und sein Name gross in Israel ist. Und V. 4 besagt, wodurch er sich kund gemacht und seinen Namen verherrlicht hat. שָׁמָּה dortwärts, dortselbst ist nur als vollere Form für שָׁם gebraucht, wie Jes. 22, 18. 65, 9. 2 K. 23, 8 (Vaih., vgl. Ges. Lehrgeb. S. 633). רִשְׁפֵי־קָשֶׁת (mit *Phe raphatum* nach Ges. §. 21[a], vgl. dagegen Hohesl. 8, 6) sind die blitzschnell dem Bogen entfliegenden Pfeile; daneben werden noch zwei andere Waffen genannt und zuletzt alles was dem Kriege dient in מִלְחָמָה zusammengefasst (ganz so wie Hos. 2, 20). Gott hat die gegen sein Volk gerichteten Waffen der Weltmacht und damit diese selbst zerbrochen (Jes. 14, 25) und also sein Volk ohne dessen Zuthun durch

selbsteigne unmittelbare Machtthat gerettet (gemäss der Weiss. Hos. 1, 7 und Jes. c. 10. 14. 17. 29. 31. 33. 37., insbes. 31, 8).

[5] Glanzvoll bist du, herrlich vor Raubes-Bergen!
[6] Entwaffnet sind die beherzten Starken,
Schlummern ihren Schlaf,
Und nicht fanden all die Mannen ihre Hände.
[7] Vor deinem Dräuen, o Gott Jakobs,
Ward tiefbetäubt Wagen und Ross zusammt.

Die „Raubes-Berge“ sind der Abfassungszeit unter Josaphat günstig; sie scheinen auf die räuberischen Bewohner des Gebirges Seïr zu deuten, welche den Krieg begonnen hatten und von ihren eignen Verbündeten, den Moabitern und Ammonitern, zusammengehauen wurden. Aber die Bez. auf Assur empfiehlt sich nicht minder; denn Assur ist, wie es von Nahum gemalt wird (2, 12—14. 3, 1), eine unersättlich auf Raub ausgehende Löwin, הַרְרֵי־טָרֶף ist von Assur aus verallgemeinerte Bez. der raubgierigen hochfahrenden (Gen. 49, 9 עָלִיתָ) Weltmächte. Hoch über diese ragt Gottes Glorie hinaus (נָאוֹר *illustris* von אוֹר *lucere*), Er ist der אַדִּיר, welchem der Libanon des feindlichen Völkerheeres erliegen muss. Dieses Erliegen wird V. 6f. beschrieben. Die Herzensstarken, die Löwenherze sind gefallen und ausgezogen *exuti;* אֶשְׁתּוֹלְלוּ ist aramaisirendes *praet. Hithpo.* (wie אֶתְחַבַּר 2 Chr. 20, 35 vgl. Dan. 4, 16 *obstupuit*), von Plünderung und insbes. Entwehrung der Leichen gemeint. Die Erklärung: sie sind zur Beute geworden, ist wider den Begriff von שָׁלָל *exuviae* und wider den Sachverhalt, welcher aus 2 K. 19, 35 und dem was hier folgt zu entnehmen ist: sie schlummern (*namû* aus rhythmischem Grunde für *nâmu*) ihren Schlaf, näml. den ewigen Schlaf (Jer. 51, 39. 57), wie Nahum sagt: „es schlafen deine Hirten, König Assurs, es ruhen deine Herrlichen“. In 6[c] sehen wir sie in den letzten Todeszuckungen liegen und den letzten Versuch machen, sich emporzuraffen. Aber sie finden die Hände nicht, die sie drohend gegen Jerusalem erhoben: sie sind gelähmt, unbeweglich, starr und todt[1]. Diese Wandlung des Feindesheeres in ein Leichenfeld ist die Wirkung der allmächtigen Energie des Wortes des Gottes Jakobs, vgl. וְגָעַר בּוֹ Jes. 17, 13. Vor seinem Dräuen ist sowohl Streitwagen als Ross (וְ = וָ) in Regungslosigkeit und Bewusstlosigkeit (*torpor et sopor*) versunken — eine Anspielung auf Ex. 15., wie Jes. 43, 17: „Der ausziehn lässt Wagen und Ross, Heer und Helden — zusammt

[1]) vgl. die talm. RA (bei Dukes, Rabb. Blumenlese S. 191): „er fand seine Hände und Füsse nicht im Schulhaus“ d. h. er war ganz verdutzt und verblüfft.

sinken sie hin, stehn nimmer auf; verflackert sind sie, wie ein Docht verloschen".

[8] Du, furchtbar bist du,
Und wer besteht vor dir, wenn anhebt dein Zorn?
[9] Vom Himmel liessest du Gericht erschallen —
Die Erde furchte sich und wurde stille,
[10] Als aufstand zum Gerichte Elohim,
Heil zu schaffen allen Duldern des Landes.

Dieselbe Folgerung, wie V. 8 der Psalmist, zieht auch Nahum 1, 6 aus der Niederlage Sanheribs; מֵאָז אַפֶּךָ (vgl. Ruth 2, 7. Jer. 44, 18) von dem entscheidenden Wendepunkte an, wo dein Zorn losbricht. Gott sprach vom Himmel sein richterliches Wort in den Kriegslärm der feindlichen Welt: da wurde er beschwichtigt, die Erde gerieth in Furcht und ihr Aufruhr musste sich legen, indem nämlich Gott sich für sein verunruhigtes duldendes Volk erhob, indem er sprach wie wir Jes. 33, 10 lesen und das Gebet in höchster Noth Jes. 33, 2 erfüllte.

[11] Denn der Menschen Grimm wird dir zum Lobpreis,
Mit Ueberschuss von Grimmesfülle gürtest du dich.
[12] Gelobet und entrichtet Jahawâh, eurem Gotte,
Mögen alle rings um Ihn Weihgaben bringen dem Schrecklichen.
[13] Er mähet ab das Schnauben der Gewaltherrn,
Ist furchtbar den Königen der Erde.

Die eben erlebte Thatsache wird V. 11 aus einer allgemeinen Wahrheit begründet, die darin zur Erscheinung gekommen ist. Der Grimm der Menschen wird dich preisen d. h. muss zuletzt zu deiner Verherrlichung dienen, indem du näml. ihn bändigst und beschwichtigst, und das vermagst du, denn mag die חֲמַת der gegen dein Volk und dich wüthenden Menschen noch so gross sein, so verbleibt dir immer eine שְׁאֵרִית d. i. ein noch unerschöpfter Rest und zwar nicht blos von חֵמָה, sondern von חֵמוֹת, womit du dich gegen solchen menschlichen Grimm gürten d. i. waffnen kannst, um ihn zu dämpfen. So relativ scheint mir שְׁאֵרִית חֵמֹת gefasst werden zu müssen; es ist nicht geradezu s. v. a. *extrema ira* (Ges. *thes.*) oder *tota ira* (Venema), sondern es ist der, nachdem menschlicher Grimm sich überboten hatte, Gotte noch verfügbare unendliche Grimmesvorrath; *irae humanae opponit iras Dei graves atque multas et quidem tales, quas adhuc nondum exseruit, sed in suis quasi armamentariis servavit* (Rosenm.). Die LXX liest, auch 11^b auf die Menschen beziehend, תְּחָגֶּךָּ ἑορτάσει σοι; andere Alte sind dadurch irre geworden, dass sie שארית, wie sonst häufig, persönlich (= הנשארים) fassen zu müssen meinten; mehrere jüd. Ausll. geben dem חגר ohne Noth hier die talmu-

dische Bed. *cohibere*[1], während vielmehr Stellen wie Jes. 59, 17. 51, 9. Weish. 5, 21 zu vergleichen sind. Weil Juda ebenjetzt solche Ueberschwenglichkeit göttlicher Zornmacht über menschliche erlebt hat, ergeht an Gottes Volk die Aufforderung, zu geloben und zu bezahlen d. h. (mit Betonung des zweiten Imper.) seine Gelübde zu bezahlen, und alle rings um Ihn d. h. alle um Ihn und sein Volk her wohnenden Völker (כָּל־סְבִיבָיו nach den Acc. nicht Voc.: alle die ihr um Ihn her wohnt, sondern Subj. zum Folg.) sollen Weihgeschenke herzubringen (68, 30) dem Gott, der מוֹרָא d. i. Inbegriff alles Furchteinflössenden ist. So heisst Er Jes. 8, 13., die Aufforderung oder auch Hoffnung (je nachdem man יֹבִילוּ als Jussiv oder einfaches Fut. fasst) stimmt mit der Weiss. Jesaia's, wonach Aethiopien infolge der Gerichtsthat Jehova's an Assur sich selbst Ihm als Weihgabe darbringt (c. 18), und mit der Erfüllung 2 Chr. 32, 23. Ebenso jesaianisch lautet 13ª vgl. Jes. 25, 1—5. 18, 5., denn der apokalyptische Weissagungscyklus c. 24—27 ist trotz der Gegenbehauptung der neueren Kritik durch und durch jesaianisch und zwar eins der jenseit des 14. J. Hiskia's niedergeschriebenen Stücke des in einer stetigen Metamorphose *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* begriffenen Salomo unter den Propheten. Gott macht es mit dem Schnauben der Fürsten d. i. Despoten, wie der Winzer mit den wilden Ranken des Weinstocks: er schneidet es ab und wirft es zu Boden. Es ist das zuerst von Joel 4, 13 skizzirte, dann von Jesaia weiter ausgemalte und in der neutest. Apokalypse 14, 17—20 zur Vision verkörperte Bild, welches sich hier andeutet. Gott macht dem trotzigen übermüthigen Gebahren der Zwingherren ein Ende und wird zuletzt der allen Königen der Erde Gefürchtete — alle Reiche werden schliesslich Jehova's und seines Christus. Ob die jes. Parallelen Psalmennachklänge beim Proph. oder Weissagungsnachklänge beim Psalmisten seien, lassen

---

[1]) So Raschi (der jedoch daneben auch die andere Deutung: חגר = umbinden, umgürten vorträgt und, wie AE, zu bevorzugen scheint), Kimchi u. A. mit Vergleichung von *b Chullin* 18ª (wo der Begriff von פגימה bestimmt wird: eine Scharte ist das, woran der darüber streichende Fingernagel hangen bleibt שתחגור בו) nach dem Vorgange Eliezers (nicht Elazars, wie sowohl die Venediger als die Buxtorfischen *Biblia magna* haben) b. Isaak mit dem Zunamen der Grosse (s. Zunz, Zur Geschichte u. Literatur S. 124. 567). Ein von Alschech zu u. St. in diesem Sinne angeführter Midrasch-Ausspruch über Nah. 1, 2 (בַּעַל חֵמָה) sagt: „Das ist eben der Unterschied zwischen Zorn von Fleisch und Blut d. i. Zorn des Menschen und Zorn Gottes: der Mensch wird vom Zorn beherrscht, Gott aber herrscht über den Zorn: Er hält ihn zurück (מְכַבְּבָהּ), wann er will, und lässt ihn wirken, wann er will“.

wir dahingestellt. Die Bez. des Ps. auf das Ereigniss unter Josaphat würde für Ersteres entscheiden; viell. verhält es sich mit diesem Ps. wirklich ebenso wie mit Ps. 46., denn dass Asaphiten und Korahiten zu jener glorreichen Wendung in Josaphats Zeit mitwirkten, wird vom Chronisten bezeugt, während er von Hiskia's Zeit nur berichtet, dass damals die Psalmen Davids und Asaphs wieder in gottesdienstlichen Brauch kamen.

PSALM LXXVII.

„Die Erde fürchtete sich und ward stille" sagt 76, 9.; „es zitterte und bebte die Erde" sagt 77, 19 — dieser gemeinsame Ged. ist die Schnur, an welcher diese zwei Ps. aufgereiht sind. Im Allgem. lässt sich von Ps. 77 sagen, dass der S. sich von der traurigen Gegenwart hinweg in die Erinnerung der vorzeitigen Jahre flüchtet und besonders an dem Bilde der wunderreichen Erlösung aus Aegypten tröstet. Uebrigens aber ist der Ps. in dreifacher Hinsicht ein Räthsel; denn 1) bleibt es schlechthin dunkel, was das für ein nationales Leiden ist, welches den S. treibt, von dem jetzt verborgenen Gott zu dem vormals offenbaren seine Zuflucht zu nehmen; ein rein persönliches Leiden ist sein Leiden nicht, sondern, wie der in den früheren volksgeschichtlichen Macht- und Gnadenoffenbarungen gesuchte Trost zeigt, individuelles Mitleiden mit der Gesammtheit seines Volkes. Sodann 2) ist gerade V. 11., welcher von der elegischen zur hymnischen Hälfte überleitet, sehr streitiger Auslegung, und 3) erscheint der Ps. seinem Ausgange nach als ein Torso, so dass Olsh. meint, er sei verstümmelt, und Thol., der Verf. habe ihn nicht fertig gebracht. Da aber, wo der Ps. aufhört, schliesst sich Hab. c. 3 wie eine Fortsetzung an. Denn mit der Bitte, jene Erlösungsthat der mosaischen Vorzeit zu erneuern und im Zorne der Barmherzigkeit zu gedenken, beginnt der Proph., und in Ausdrücken und Bildern, welche unserem Ps. entlehnt sind, schaut er dann die neue Erlösungsthat, von welcher die alte überstrahlt wird. So viel ist also wenigstens über allen Zweifel erhaben, dass Ps. 77 vorhabakukisch ist. Hitz. freilich nennt auch noch in Aufl. 2 seiner Kleinen Proph. (1852) den Psalmisten den Leser und Nachahmer von Hab. c. 3. Mein Comm. zu Habakuk (1843) aber enthält S. 118—125 die vollständige und unumstössliche Beweisführung, dass es sich umgekehrt verhält. Sie ist als überzeugend anerkannt worden von Caspari, welcher in seiner Abh. über den Heiligen Israels (Luth. Zeitschr. 1844, 3) dar-

auf zum Theil seine Beweisführung des altasaph. Ursprungs von Ps. 78 gegründet hat, und von Hgst., welcher in seinem Comm. zu den Ps. aus den vielen Beweisen zwei als die ihm einleuchtendsten heraushebt, dass näml. die Thefilla Habakuks überh. der Psalmenpoesie nachgebildet ist und dass Hab. eine zukünftige Erlösung schildert, unter Bildern entlehnt von einer vergangenen. Wie konnte — frage ich auch jetzt noch — an Hab. 3., dieser frohlockenden Aussicht in eine lichte, heilvolle Zukunft, die düstere, rückwärts der Gesch. der Vergangenheit zugekehrte Klage des Ps. 77 sich gestalten? Ist nicht vielmehr der Fernblick Hab. 3 das Resultat jenes Rückblicks Ps. 77, die an diesem entzündete Zuversicht der Erhörung, die erhörungsgewisse Vergegenwärtigung einer neuen Gottesthat, in welcher die mosaische sich gipfelhaft erneuert und (um einen für Kundige vielsagenden altkirchlichen Ausdruck zu gebrauchen) sich gegenbildlich „recapitulirt"?

Mehr als dies, dass der Ps. älter ist als Habakuk, der unter Josia oder auch schon unter Manasse auftrat, wage ich nicht zu behaupten. Denn dass ein Hauptgegenstand des Schmerzes des Psalmisten der zu seiner Zeit erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs sei, ist ein zu weit gehender Schluss Hgst.'s aus V. 16 und V. 3 vgl. mit Gen. 37, 35. Nur etwa die bereits erfolgte Reichsspaltung scheint sich in diesen Stellen anzudeuten. Indess ist die durch die Asaphps. sich hindurchziehende Hervorhebung der josephitischen Stämme selbst so räthselhaft, dass sie sich nicht wohl eignet, das erste der oberwähnten drei Räthsel zu lösen. Lösbarer sind, wie die Auslegung zeigen wird, die beiden andern.

Die Aufgabe, den Ps. einzuüben und also liturgisch zu machen, wird durch die Aufschrift dem Jeduthun (Chethib: Jedithun) zugetheilt, s. zu לידיתון 39, 1 vgl. על־ידותון 62, 1. Viell. ist dieser Name auch nach Ethan-Jeduthuns Tode der von seinen Nachkommen und Nachfolgern geleiteten dritten Hauptabtheilung der musicirenden Leviten geblieben.

Das Strophenschema des Ps. ist dieses: **7**. 6. | **6**. 6. | **6**. 7. 7. Es sind drei Strophengruppen, deren jede mit einer Sela-Str. anhebt.

In der 1. Strophengr. bezeugt der Psalmist, dass er unablässig beten wolle und bete, denn seine Seele ist trostlos und schwer angefochten von dem Abstande des Einst und Jetzt:

[2] Mein Ruf zu Elohim und ich will schreien,
Mein Ruf zu Elohim und horch auf mich!
[3] An meinem Drangsalstage den Allherrn such' ich,

Meine Hand ist nächtlich ausgegossen ohne Nachlass,
Es weigert sich des Trostes meine Seele.
[4] **Ich will gedenken Elohims und stöhnen,**
Will sinnen und es schmachte hin mein Geist.
(Forte)

[5] **Offen hältst du meine Augendecken,**
Es stösst mich hin und her und ich bin sprachlos.
[6] **Ich überdenke Tage vor Alters,**
Jahre der Urzeit,
[7] **Will gedenken meines nächtlichen Saitenspiels,**
Tiefinnerst sinnen und in Grübeln fällt mein Geist.

Der Sinn dieser Strophengr. wird völlig verschoben, wenn man sie, wie Olsh., zu Aussage von Vergangenem macht. Desgleichen ists ihr unangemessen, וְהַאֲזִין mit LXX *καὶ προσέσχεν μοι* nach Ew. §. 234e zu übers.; die Form הַאֲזִין als 3 *masc. praet.* für הֶאֱזִין ist überdies unbelegbar, wogegen sie als Nebenform des Imper. für הַאֲזֵן oder הַאֲזִינָה öfter vorkommt, z. B. 94, 1. Der Imper. mit *Waw* ist hier ähnlich wie 2 S. 21, 3 (vgl. das Fut. mit *Waw* Thren. 1, 19) im Sinne von *ut audiat* oder *utinam audiat* gebraucht. Die Prätt. V. 3 sind in Ansehung sowohl des Vorausgehenden als des Nachfolgenden als Ausdruck des Angehobenen und Fortdauernden zu fassen. Der S. bemüht sich in seiner dermaligen Leidenszeit durchzudringen zu dem HErrn, der sich ihm wie nichts von ihm wissen wollend entzogen; seine Hand ist nächtlicher Weile ausgegossen, ohne zu erschlaffen, sie ist starr, ohne zurückzusinken, himmelan ausgereckt. Zu dem in נִגְּרָה liegenden Bilde lässt sich Hebr. 6, 19 vgl., wonach das Allerheiligste des Himmels gleichsam der Meeresgrund ist, in welchen der Anker christlicher Hoffnung gesenkt ist. Kein Trost will in seiner Seele haften; die Trostgründe, mit denen er ihre Unruhe zu beschwichtigen sucht, bleiben unwirksam, vgl. zum Ausdruck Gen. 37, 35. Jer. 31, 15. Aber obschon sein Verlangen nach Trost bisher unbefriedigt geblieben, will er doch im Aufblick zu Gott verharren: er will Elohims gedenken, des Gottes, der ihm einst nahe war, aber jetzt ferne ist und sich ihm verborgen hat; er will stöhnen (vgl. 55, 18. 3) und sinnen, um ihn wiederzufinden, und da sein Ziel das höchste Gut ist, so will er es um jeden Preis erreichen, selbst darauf hin, dass alle Kräfte seines Leibes und seiner Seele dahinsänken. Das ist der Sinn der Worte: und es umhülle, umflore, sinke in Nacht und Ohnmacht mein Geist (הִתְעַטֵּף wie 107, 5. 142, 4. 143, 4); das Fut. ist Jussiv, dem Sinne nach s. v. a. *licet animus meus deficiat.* Du hältst — sagt der S. — die Schirme meiner

Augen; so heissen, wie schon Mose b. Gecatilia erkannt hat, die Augenlieder. Der diese hält, dass sie offen bleiben, wenn sie sich zum Schlaf zusammenschliessen wollen, ist Gott; denn der Aufblick zu Ihm hält den S. wach trotz aller Ueberspannung seiner Kräfte. Er erleidet innerlich Püffe und Stösse, als ob er auf dem Ambos (פעם) läge und die Stimme versagt ihm. Da tritt denn an die Stelle des lauten mündlichen Gebets stilles Selbstgespräch; er versetzt sich überdenkend zurück in die Tage von Ur her (143, 5), die Jahre vergangener Aeonen oder Zeitläufe (Jes. 51, 9), die an Macht- und Gnadenerweisen des damals offenbaren, jetzt verborgenen Gottes so reich waren; er gedenkt der besseren Vergangenheit seines Volkes und seiner eignen, indem er geflissentlich sich die Zeit ins Gedächtniss ruft, wo die freudige Dankbarkeit gegen Gott ihn auch Nachts zu Lobgesang und Saitenspielbegleitung drängte (16, 7. 42, 9. 92, 3 vgl. Iob 35, 10), während ihm jetzt die Nacht mit Schreien und Seufzen und dumpfem Schweigen hingeht; er sinnt bei seinem Herzen d. i. im Innersten, indem seine Gedanken unaufhörlich zwischen Jetzt und Vormals herüber- und hinüberschweifen, und sein Geist verfällt in Grübeln (*fut. consec.* mit überwiegender Bed. der Folge), verlegt sich auf Scrupuliren, verfällt immer tiefer in Anfechtung.

In der 2. Strophengr. fragt der Angefochtene: wie lange, beruhigt sich aber bei dem Vorsatze geduldigen Tragens des göttlichen Verhängnisses, das nicht ewig währen wird, da der Gott, der vormals sich wundermächtig erwiesen, sich selbst nicht ungleich geworden sein kann:

[8] Wird auf ewig verwerfen der Allherr
Und nicht mehr weiter gnädig sein?
[9] Ist denn dahin auf immer seine Gnade,
Ists aus mit der Verheissung in Geschlecht und Geschlecht?
[10] Hat vergessen hold zu sein Gott,
Oder hat er eingezogen in Zorn sein Erbarmen?!
(Forte)

[11] Drauf sag' ich mir: mein mir beschiednes Leiden ists,
Jahre der Rechte des Höchsten.
[12] Preisend gedenk' ich der Thaten Jah's,
Ja gedenken will ich uralters deines Wunderthuns,
[13] Und beherzigen all dein Werk
Und über deine Thaterweisungen sinnen.

In mannigfachen Wendungen fragt der S. V. 8—10., ob es denn mit Gottes Gnade und Verheissung ganz aus sei, indem er sich dabei selbst sagt, dass dies doch undenkbar sei, weil es mit der Unverän-

derlichkeit seines Wesens und der Unverbrüchlichkeit seines Bundes streite. אָפֵס (nur als 3 *praet.* vorkommend) ist das zum Verbum gemachte אֶפֶס und wechselt hier mit גָּמַר, wie 12, 2 פַּסּוּ. חַנּוֹת ist nach Analogie der Vv. ל״ה gebildeter *inf. constr.*, der aber auch als *infin. absol.* vorkommt (שַׁמּוֹת Ez. 36, 3., vgl. oben zu 17, 3); Ges. Olsh. erklären es, wie AE u. Kimchi, als *plur.* von einem *nom.* חַנָּה, aber auch Iob 19, 17 ist חַנּוֹתִי Inf. und „mein Barmen" zu übers., wie hier: erbarmen. קָפַץ רַחֲמִים heisst das Mitgefühl in sich zurückziehen, so dass es sich nicht mehr äussert, wie der, welcher nicht geben will, die Hand zurückzieht Dt. 15, 7. Was nun den schwierigen V. 11 anlangt, so scheint es mir vorerst gewiss, dass der S. mit וָאֹמַר den Selbstzuspruch einführt, womit er sich bisher, wenn solche Fragen der Anfechtung sich ihm aufdrängten, beschwichtigt hat und noch beschwichtigt. In der Uebers. des חַלּוֹתִי (mit zurückgegangenem Acc. wegen des folg. einsylb. Worts) schwankt schon das Trg. zwischen מַרְעוּתִי (mein Leiden) u. בָּעוּתִי (mein Flehen); ebenso in der Uebers. von 11ᵇ zwischen אִשְׁתַּנִּיוּ (verändert haben sich) und שְׁנִין (Jahre).[1] Keinesfalls kann שְׁנוֹת Aenderung in aktivem Sinne bed., wie Lth. übers.: „Die rechte Hand des Höchsten kann alles ändern", nur (wie wohl auch LXX Vulg. verstanden sein wollen) das Andersgewordensein. Aber nachdem wir שְׁנוֹת V. 6 als dichterischen Plur. von שָׁנָה Jahr gelesen haben, ist es überhaupt unwahrsch., dass es hier verbale Bed. habe, mit der sich auch, da es nicht s. v. a. שַׁנּוֹת sein kann, nichts Rechtes anfangen lässt. Dagegen wäre es wohl möglich, dass חלותי „mein Flehen" bed., denn der schon von AE erhobene Einwand, dass חִלָּה flehen immer nur mit פְּנֵי vorkommt, erledigt sich dadurch, dass dies eben nur da der Fall ist, wo dieses V. mit dem Acc. dessen, den man anfleht, verbunden wird. Aber der Ged. „mein Flehn ist dies: Jahre der Rechte des Höchsten" (näml. dass solche gleich den vorzeitigen sich erneuern mögen) passt nicht zu der Einführung mit וָאֹמַר und entspricht nicht dem, was man erwartet. Deshalb erklären wir: dies dass er mich krank macht d. i. das von Gott über mich verhängte Leiden (vgl. Jer. 10, 19., wo חֳלִי dem Sinne nach s. v. a. חָלְיִי) ist dies, es sind Jahre der Rechte des Höchsten d. i. solche, welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe (1 P. 5, 6., von Hgst. verglichen) gestaltet hat und mir zu durchleben gibt — wobei zu bedenken, dass sich mit שְׁנוֹת der Begriff einer zugemessenen und also nicht endlosen

[1]) Das „andere Targum" (ת״א) übers.: „und ich sprach: mein Flehen ist dies שְׁנִין דְּקֵץ מִיְמִין d. i. dass die Rechte die Jahre des Endes herbeiführe".

Zeit verbindet. Möglich wäre es auch, dass, wie schon Kimchi annimmt, חַלּוֹתִי auf חָלַל zurückginge, wie חַנּוֹת auf חָנַן, wofür sich 109, 22 beibringen lässt: mein Durchbohrtsein, meine Verwundung, mein Weh, was gleichen Sinn mit der von uns bevorzugten Fassung gibt. Jedenfalls ist V. 11 resignirend; der S. stillt hier seine Seele, indem er in seinem Leiden die Hand erkennt, welche erniedrigt, aber auch wieder erhöhn kann, und wenn er nun weiter des wunderthätigen Waltens Gottes in der Vorzeit Israels gedenkt, so geschieht es (wie das beizubehaltende Chethib אַזְכִּיר besagt) rühmend und preisend, weil die Trauer über den Abstand der Gegenwart nun von der Hoffnung gemildert wird, dass dieses Walten sich erneuern wird, wenn auch der immer Gleiche jetzt auf eine Zeit lang ein Anderer geworden zu sein scheint. הָגָה und שִׂיחַ bez. das stille und halblaute Selbstgespräch.[1] An dem Heilswerk Gottes in allen seinen Wundererweisungen von Ur her will er sich nun trösten und laben. Mit Absicht nennt er Gott hier יָהּ. So heisst, aufs kernhafteste benannt, der Gott der Heilsgeschichte, der sein Heilswerk, wie Habakuk fleht, innerhalb der künftigen Jahre von jetzt ab wie neubeleben und herrlich hinausführen wird.

Ihm, dem Gotte, der da war und der da kommt, bringt der S. nun Lob und Preis:

[14] Elohim, in Heiligkeit ist dein Weg,
Wo ist ein Gott, gross wie Elohim?
[15] Du bist allein Gott, wunderthätig,
Hast offenbaret unter den Völkern deine Macht.
[16] Hast erlöst erhobnen Arms dein Volk,
Die Söhne Jakobs und Josephs.
(Forte)

[17] Es sahn dich die Wasser, Elohim,
Es sahn dich die Wasser, wanden sich,
Dazu erzitterten die Tiefen.
[18] Es strömten Wasser die Wolken,
Es dröhnten die Himmelshöhn,
Dazu fuhrn deine Pfeile hin und her,
[19] Während dein Donner hallte bei Wirbelwind.

---

[1]) P. Cassel will הגה in der Bed. dumpf, leise tönen (s. darüber oben S. 9 Anm.) und in der Bed. denken (sinnen) als wurzelverschieden trennen (Lth. Zeitschr. 1859 S. 536), aber gegen die Analogie der Synonymen, vor allem אמר selber. Ob das von ihm verglichene goth. *hugjan*, altd. *hugn* denken verwandt ist, lassen wir dahingestellt. Aber dem Gebrauche nach steht dem הגה das norwegisch-dänische *nynne* sehr nahe z. B. wenn es in einem Liede heisst: so dass dein Lobgesang bleiben möge *Alt hvad Sjelen nynner paa.*

Es lichteten Blitze den Weltkreis,
Es zitterte und bebte da die Erde.
[20] **Im Meere ging dein Weg**
Und dein Pfad in grossen Wassern,
Und deine Fusstapfen warn unerkennbar.
[21] **Du geleitetest einer Heerde gleich dein Volk**
Durch die Hand Mose's und Ahrons.

Der Weg Gottes ist sein geschichtliches Walten und insbes., wie Hab. 3, 6 הֲלִיכוֹת, sein erlöserisches. Dass בַּקֹּדֶשׁ nicht „im Heiligthum“, sondern „in Heiligkeit“ zu übers. ist, zeigt die Grundstelle Ex. 15, 11 vgl. Ps. 68, 25. Heilig in Lieb und Zorn und ebendeshalb auch herrlich in bald lichter, bald feuriger Enthüllung seiner Doxa wandelt Gott durch die Geschichte und zeigt sich da als den Unvergleichlichen, mit dessen Grösse sich kein Wesen unter allen Wesen und am wenigsten einer der wesenlosen Götter der Völker messen kann. Er ist הָאֵל Gott schlechthin und ausschliesslich, ein wunderthätiger (עֹשֵׂה, nicht עֹשֶׂה) und ebendamit sich als den Lebendigen und Ueberweltlichen offenbarender; er hat seine Gewalt, die allesbeherrschende und allesüberwindende, kundgemacht unter den Völkern, näml., wie V. 16 sagt, durch die Erlösung seines Volkes, der Stämme Jakobs und des Doppelstammes Josephs, aus Aegypten, eine That seines Armes oder, was dasselbe, seiner Allmacht (89, 14), durch die er sich allen Völkern und der ganzen Erde als den Herrn der Welt und den Gott des Heils bezeugt hat (Ex. 9, 16. 15, 14). Die Musik fällt hier ein, die ganze Str. ist Ouverture des folg. Hymnus auf Gott den Erlöser aus Aegypten. Als Er seinen Blick auf das Schilfmeer richtete, welches seinen Erlösten im Wege stand, da geriethen die Wasser, ihres Schöpfers ansichtig, wie in Geburtswehen, und die Wasserschwalle der Tiefe erzitterten, denn vor der mitten in der alten Schöpfung ein Neues schaffenden Allmacht Gottes des Erlösers gehen die Naturgesetze, sofern sie Regeln des gewöhnlichen Naturlaufes sind, aus ihren Fugen. Es folgen nun V. 18. 19 dem Bilde eines Gewitters entnommene Züge. Der S. will schildern, wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jehova's traten, als er Aegypten richtete und Israel befreite. זֹרֵם ist *Po.* von זָרַם (verw. זָרַב, זָרַק) in vollen Güssen ausströmen. Habakuk hat statt dieser Zeile mit jener bei Jeremia üblichen Buchstabenwandlung der Grundstelle זֶרֶם מַיִם עָבָר. Die Pfeile Gottes (חֲצָצֶיךָ, Hab. חִצֶּיךָ) sind die Blitze; das *Hithpa.* (wofür Hab. יְהַלֵּכוּ) malt ihr geschäftiges Hin- und Wiederfahren im Dienste der Allmacht, die sie entsendet. Fraglich ist,

ob גַּלְגַּל das Wirbeln (Hgst.) oder vielmehr das Rollen (Böttch.) des Donners selbst bez., wie schon AE auslegt, oder den das Gewitter begleitenden Wirbelwind; der Sprachgebrauch (83, 14., auch Ez. 10, 13., syr. *golgolo, turbo*) ist für das Letztere. Unter solchen Bewegungen der Naturwelt droben und drunten schritt Jehova durchs Meer und machte seinen Erlösten eine Gasse. Seine Person und sein Wirken waren unsichtbar, sichtbar aber die Wirkung, welche seine wirksame Gegenwart bezeugte. Oder ist der Sinn der Worte: „deine Fusstapfen waren unkenntlich" vielmehr der, dass der Weg, den er durchs Meer gebahnt, nach Israels Durchzug wieder spurlos verschwand (AE Kimchi Vaih. Hgst. Olsh.)? Der Ged., dass Gott seinen Weg durchs Meer nahm und seinen Pfad (Chethib: seine Pfade) durch grosse Wasser einschlug (nach Hab. seine Rosse hindurchgehen liess), ohne dass man die Fussspuren des Hindurchgeschrittenen nachweisen konnte, scheint mir zu dem Troste, den der S. in dieser Gottesthat findet, passender. So unsichtbar, so geisthaft schreitet der Heilige auch durch die Geschichte der Jetztzeit, wie damals, als er durch Mose's und Ahrons sichtbare Mittlerschaft sein Volk gleich einer Heerde (Asaphs Lieblingsbild) aus Aegypten nach Canaan geleitete. Hier bricht der Verf. ab. Er bleibt in die Anschauung der Jehova's Macht und Gnade bezeugenden Urgeschichte versunken; diese gewährt ihm Trost in Fülle und ist ihm eine Weissagung der hinter den Leidensjahren der Gegenwart liegenden Zukunft.

PSALM LXXVIII.

Im letzten V. von Ps. 77 erscheint Israel als eine Heerde, die von Mose und Ahron, im letzten V. von Ps. 78 als eine Heerde, die von David lauteren Herzens mit einsichtigen Händen geführt wird. Beide Ps. berühren sich auch sonst in Gedanken und Ausdrücken, wie das ihnen gemeinsame überschr. לְאָסָף erwarten lässt. Ps. 78 ist episch-didaktisch; מַשְׂכִּיל würde auf ihn in der Bed. Lehrgedicht passen, es bed. aber Betrachtung. Die Gesch. Israels wird hier von der Ausführung aus Aegypten durch die Richterzeit hindurch bis auf David herab recapitulirt, und zwar der Gegenwart zur Lehre, treu an Jehova zu halten, treuer als das widerspenstige Geschlecht der Väter. Aus dem Gesammtvolk werden, wie überhaupt in den Asaphps., die Ephraimiten bes. hervorgehoben, ihr Ungehorsam sowohl, als die Verwerfung Silo's und die Erwählung Davids, mit

welcher es um die Oberhoheit Ephraims und auch seines Bruderstammes Benjamin auf immer geschehn war. Man hat die altasaph. Herkunft des Ps. bestritten: 1) weil sich V. 9 auf den Abfall Ephraims und der anderen Stämme, also auf die Reichsspaltung beziehe, aber diese Bez. ist in V. 9 willkürlich hineingelesen; 2) weil der Ps. einen Unmuth, ja Nationalhass gegen Ephraim verrathe, wie er nur nach dem Abfall der zehn Stämme erklärlich sei, aber die Entfremdung und Eifersucht Ephraims und Juda's ist älter als die Spaltung. Die nördlichen Stämme hatten schon infolge ihrer der Berührung mit der Heidenwelt ausgesetzteren Lage ein anderes Gepräge, als das in patriarchalischer Verborgenheit lebende Juda; sie konnten sich einer bewegteren, kriegerischeren, thatenreicheren Geschichte rühmen, in der Richterzeit zumal ist von Juda fast gar keine Rede. Deshalb galt ihnen Juda wenig, zumal dem mächtigen und sich als Vorstamm aller Stämme ansehenden Ephraim. Vom Anfange der saulischen Verfolgung Davids aber, in welchem zuerst das strengere südliche Princip mit dem laxeren ephraimitischen in entscheidenden Kampf um die Herrschaft geräth, bis zur Empörung Jerobeams gegen Salomo zieht sich durch die Geschichte Israels eine Reihe von Thatsachen, welche einen tiefen Riss zwischen Juda und zwischen den übrigen Stämmen, bes. Benjamin und Ephraim, bekunden. Wenn es also auch wahr wäre, dass sich in dem Ps. feindliche Stimmung gegen Ephraim ausspreche, so würde das nichts gegen seine altasaph. Herkunft beweisen, jedoch der Psalmist gründet sich ja auf Thatsachen und, ohne die Bevorzugung Juda's auf Verdienst zu gründen, betrachtet er die Sünde Ephraims ohne judäische Ueberhebung überall in solidarischem Zus. mit der Sünde des Gesammtvolks. Gegen Asaph, den Zeitgenossen Davids, ist auch nicht V. 69, denn Asaph kann recht wohl den himmelanragenden Bau des salom. Tempels noch gesehen haben. Dass auch der Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, bekanntlich der Lieblingsname Gottes in Jesaia's Munde, nicht gegen ihn spricht, ist von Caspari in seiner Abh. über den Heiligen Israels, Lth. Zeitschrift 1844. 3., gezeigt worden. Wie tief eingetaucht die Sprache Jesaia's in die der Asaphps. ist, haben wir bei Ps. 76 gesehen. Es kann nicht befremden, wenn Asaph im Gebrauch des קדוש ישׂראל Jesaia's Vorgänger ist.[1]

---

[1]) Was den Grundbegriff von קדש betrifft, so kommt nach Fl. قَدُسَ (nicht, wie bei Freytag, قَدَسَ) von der Wurzel قَدَّ schneiden, theilen, trennen, scheiden,

Die Darstellungsweise des Ps. ist episch gedehnt, zugleich aber sinnspruchartig concis. Die einzelnen geschichtlichen Aussagen haben gnomenartige Rundung, gemmenartige Feinheit. Das Ganze zerfällt in zwei Haupttheile, deren erster V. 1—37 den gottversucherischen Undank des Israels der Wüste, deren zweiter V. 38—72 den gottversucherischen Undank des Israels Canaans zum Hauptthema hat. Die Zeilenzahl der Str. steigt von 8—10 und bei dieser freien Mannigfaltigkeit ist doch ziemliche Symmetrie in der Vertheilung. Immer je 3 Str. bilden eine Gruppe. Das Schema ist folgendes: I) 9. 9. 9 | 10. 10. 9 | 10. 9. 8. II) 8. 8. 8 | 8. 9. 8 | 10. 8. 9. Wir nehmen jedesmal drei Str., die eine solche Gruppe bilden, zusammen.

In der 1. Trias erbittet sich der D. Gehör für seine summarische Vorführung der überlieferten Volksgeschichte, damit die Zeitgenossen sich dadurch warnen lassen vor Untreue gegen den Gott, der von Geschlecht auf Geschlecht fortzupflanzende Grossthaten an und für Israel vollbracht hat:

[1] O vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr meines Mundes Reden.
[2] Oeffnen will ich in Spruchton meinen Mund,
Ausströmen Räthsel aus der Vorzeit.
[3] Was wir gehört und so erkundet
Und unsre Väter uns erzählet,
[4] Wolln wir nicht verhehlen ihren Kindern, der Nachwelt,
Erzählend die Ruhmesmenge Jahawâh's
Und seine Machtbeweisung und Wunder, die er vollführt hat.

[5] Aufgerichtet hat er ein Zeugniss in Jakob
Und ein Gesetz niedergelegt in Israel,
Das er anbefohlen unseren Vätern:
Davon Kunde zu geben ihren Kindern,
[6] Auf dass darum wüsste die Nachwelt, die nachgebornen Kinder,
Diese herangereift es weitererzählten ihren Kindern,
[7] Und setzten auf Elohim ihre Zuversicht
Und nicht vergässen Gottes Thaten
Und seine Gebote beobachteten,

[8] Und nicht würden wie ihre Väter ein störrig und empörerisch Geschlecht,
Ein Geschlecht, das sein Herz nicht richtete

---

so dass es also abgesondert, abgeschieden s. bed., ähnlich wie das synon. طَهُرَ (wodurch es die Araber erklären) von طَهَرَ = أَبْعَدَ *removit* und בַּר rein von בֵּרֵר absondern. Meine Ueberzeugung ist immer noch eine andere, s. *Jesurun* p. 155 (vgl. oben S. 187).

Und dess Geist nicht treulich hing an Gott.
[9] Die Söhne Ephraims, die bogengewappneten Schützen,
Machten Kehrum am Tage des Kampfs.
[10] Sie wahrten nicht den Bund Elohims,
Und in seinem Gesetze mochten sie nicht wandeln.
[11] Und vergassen seiner Thaterweisungen
Und seiner Wunder, die er sie sehn liess.

Der S. tritt als Prediger unter das Volk und spricht williges aufmerksames Gehör für seine תּוֹרָה an; so heisst nicht allein die göttliche Lehre oder Unterweisung (von הוֹרָה *projicere = intendere digitum*), welche das Gesetz *νόμος* Israels geworden ist, sondern auch jede menschliche, zumal die den Inhalt der göttlichen fortpflanzende und herausstellende prophetische Predigt. Asaph ist Prophet, weshalb V. 2 Mt. 13, 34 f. als *ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου* citirt wird.[1] Er erzählt im Folgenden dem Volke seine Geschichte מִנִּי־קֶדֶם von jener ägyptisch-sinaitischen Urzeit an, auf welche Israels nationale Selbstständigkeit und eigenthümliche Weltstellung zurückgeht; es ist ihm aber nicht um die Aeusserlichkeit der Geschichte, sondern um ihre Innerlichkeit, ihren Geist, ihren Lehrgehalt zu thun. Einer Herausschälung dieser Moral der Geschichte bedarf es nicht, da von der gottgestalteten heiligen Geschichte aufs Vollkommenste und bis ins Einzelste das *facta loquuntur* gilt; er braucht also nur das Geschehene wiederzugeben, thut dies aber so, dass er es zum מָשָׁל und die einzelnen Geschehnisse zu חִידוֹת für die Gegenwart macht. מָשָׁל ist seiner Grundbed. nach die Gleichnissrede *παραβολή*, insbes. der Sinnspruch als eigenthümliche Dichtungsart der Chokma und dann überhaupt ein in Bildern malendes, sinniges, körniges und gerundetes Redeganzes gehobenen Styls. חִידָה ist entweder Verschlungenes, Verknüpftes, Verwickeltes oder Zugespitztes, Zugeschliffenes, Pointirtes, *perplexe* oder *acute dictum.* Die Meinung Asaphs ist aber nicht etwa, dass er eigentliche Sinnsprüche vortragen und Räthsel auf Räthsel zu rathen aufgeben, sondern dass er die Geschichte der Väter sinnspruch- und räthselartig vortragen will, so dass sie zu einer Parabel d. i. Lehrgeschichte, zu einem Exempel, einer Warnungstafel und ihre Geschehnisse zu bedeutsamen Winken, zu Fragezeichen, zu Notabene's für die Gegenwart werden. Die LXX übers. *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς.* Matthäus sieht dieses Wort des proph. Dichters in Jesu erfüllt, in welchem diese Lehrart, Geschichte in Maschalform vorzutragen, den

[1]) Die LA *διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* halten wir für unächt, obgleich diese Irrung sehr alt ist, da auch die clem. Homilien diese Stelle als jesaianisch anführen.

Gipfel ihrer Vollendung oder, wie Vaih. es ausdrückt, ihre schönste Spitze und grösste Herrlichkeit erreichte; in welchem Sinne dies anzunehmen ist, gibt uns der Ev. zu verstehen, indem er V. 2 unseres Ps. etwas anders als LXX, nämlich so übers., wie die Erfüllungsgeschichte selbst ihn verstehen lehrt: *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς (κόσμου)*. Der Prophet des Himmelreichs als der Prophet über alle Propheten hebt seine Lehrerzählungen nicht blos, wie Asaph, von der ägyptisch-sinaitischen Vorzeit, sondern von der Welt Grundlegung an, und reproducirt nicht blos, wie Asaph, in lehrhafter Weise bereits mündlich oder schriftlich überlieferte Geschichte, sondern fasst in diese lehrhafte Form den ganzen verborgenen Rath Gottes, dessen geschichtliche Entfaltung mit der Weltschöpfung begonnen hat.[1] Eine eigentliche Weiss. ist dieses Psalmwort nicht, aber, inwiefern das ganze A. T. eine Weiss. auf Christum ist, kann es auch als Weiss. gelten, weil es vom Geiste so gar passend für den Mund desjenigen geprägt ist, welcher Erfüller nicht allein des Gesetzes und der Prophetie, sondern auch des Prophetenberufes ist. Das folg. אֲשֶׁר eröffnet keine nähere Bestimmung der „Räthsel aus der Vorzeit“, denn zu solchen wird ja das Vernommene erst durch des D. Verwendung und Wendung, sondern den Objektssatz zu נְכַחֵד: *quae audivimus itaque* (und infolge dessen) *cognovimus, ea non celabimus;* das Suff. *em* von den mannigfaltigen Dingen oder wie z. B. Jes. 38, 16 in neutrischem Sinne. Was gemeint ist, erhellt aus dem Obj. von מְסַפְּרִים: Jehova's ruhmwürdige Selbstbezeugungen, seine Allgewalt und seine Wunderthaten. Es ist nun V. 5 nicht von der an Israel gelangten göttlichen Gesetzgebung im Allgem. die Rede, sondern, was einen weit strafferen Zus. ergibt und, wie Olsh. mit Verweisung auf Ew. §. 353[a] richtig urtheilt, dem *fut. consec.* וַיָּקֶם besser entspricht, von der besonderen Gesetzbestimmung, die Erinnerung an die Grossthaten Jehova's überlieferungsweise auf das jüngere Geschlecht fortzupflanzen Ex. 13, 8. 14. Dt. 4, 9 u. a. St., so dass also לְהוֹדִיעָם gleiches Obj. mit וְהוֹדַעְתָּם Dt. 4, 9. Jos. 4, 22 hat, vgl. 81, 5 f., wo die Gesetzbestimmung über die Tischri-Feier ähnlich als in Joseph niedergelegte עֵדוּת bez. wird. Das nachkommende Geschlecht, die Kinder, welche im Verlaufe der Zeiten geboren werden, sollten nach Jehova's Vorschrift um seine Thaten wissen und dann herangewachsen (קוּם

[1]) Ueber die etymol. Grundbegriffe von משׁל und חידה s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 196. 199 f. und über Sinn und Berechtigung des neutest. Citats Hofmann, Weiss. u. Erfüll. 2, 99—101.

wie Richt. 2, 10) sie weiter an ihre Kinder erzählen, und diese lebendig erhaltene Erinnerung sollte getrostes Gottvertrauen wirken und durch das Bewusstsein der Grossthaten Gottes (77, 12) treue Beobachtung der göttlichen Gebote fördern und vor dem treulosen Undank der Väter warnen. Die Väter werden beschrieben in Beinamen, welche Dt. 21, 18 den zu steinigenden ungerathenen Sohn charakterisiren. הֵכִין לִבּוֹ bed. sein Herz richten oder, wie wir auch sagen, schicken d. h. ihm die rechte Richtung geben, es in Schick bringen, wobei sich hier wie Iob 11, 13 von selbst versteht, dass die rechte Richtung die Richtung auf Gott ist (s. 1 S. 7, 3). Unbequem aber und räthselhaft ist der in diese Schilderung scheinbar zusammenhangslos zwischeneintretende V. 9. Dass בְּנֵי־אֶפְרַיִם Benennung Gesammtisraels sein könne, wird sich durch Verweisung auf 81, 6. 80, 3 nicht so leicht einreden lassen, wer V. 67 f. im Auge behält; die Verwerfung Ephraims und die Erwählung Juda's ist die Spitze, in welche der historische Rückblick ausläuft, wie kann da בני־אפרים Gesammtisrael bez.? Das ist, wenn es möglich wäre, hier wenigstens unmöglich. Aber andererseits befremdet es auch, dass hier von den Ephraimiten gesagt sein soll, was von den Israeliten insgemein zu sagen ist und auch in ähnlichen Worten V. 57 von ihnen insgemein gesagt wird. Der Sachverhalt, dessen Verständniss durch unsere Strophentheilung gefördert wird, ist dieser, dass aus dem דּוֹר Gesammtisraels die Ephraimiten (um auf die folgends erzählte Verwerfung Silo's und Ephraims pragmatisch vorzubereiten) besonders herausgehoben werden, dass auf sie auch V. 10. 11 zu beziehen sind (indem von ihnen insonderheit gesagt wird, was sich auch von ganz Israel sagen lässt, aber von dem so zahlreichen, mächtigen, einflussreichen Stamme nicht ohne doppelte Betrübniss zu sagen ist) und dass mit נֶגֶד אֲבוֹתָם V. 12 zum Gesammtvolke zurückgelenkt wird. Die Ephr. heissen נוֹשְׁקֵי רוֹמֵי־קֶשֶׁת in dem Sinne von נושקי קשת רומי קשת; Ges. (*thes.*) irrt sowohl in der Bed. spannen, die er dem V. נָשַׁק gibt, als in der vermeintlichen Abhängigkeit des zweiten Constructivus vom ersten (HW: Gerüstete unter den Bogenschützen); ein blos wiederholtes oder durch ein ähnliches erklärtes Subst. kann, wie z. B. Iob 20, 17., im *st. c.* fortgesetzt werden Ew. §. 289[c], also die Bogengewappneten (eig. mit ihm sich wappnenden, ihn anlegenden 1 Chr. 12, 2. 2 Chr. 17, 17), Bogenwerfenden d. i. Pfeile vom Bogen Abchiessenden (Jer. 4, 29). Was von ihnen ausgesagt wird: sie machten Kehrum (הָפַךְ wie Richt. 20, 39. 41) steht als getäuschte Erwartung in Gegensatz zu dieser ihrer Wehrhaftigkeit und Waffen-

fähigkeit. Sollte damit eine kriegsgeschichtliche Thatsache ausgesagt sein, so liesse sich das nur mit Vergleichung von Richt. c. 1 dahin verstehen, dass der kriegerische mächtige Stamm Ephraim in dem Werke der Eroberung Canaans lass ward und nicht die Dienste leistete, die sich von ihm erwarten liessen. Aber da der historische Rückblick erst von V. 12 an sich besondert, so ist diese hier eingestreute specialgeschichtliche Beziehung befremdend und es ist, zumal in Beihalt von V. 57., wahrscheinlicher, dass die Aussage allgemeiner und vielleicht geradezu bildlich gemeint ist: Ephr. bewies sich in Verfechtung und Führung der Sache Jehova's kampfflüchtig und kampfscheu, es gab sie auf, es liess sie im Stiche. Sie handelten nicht, wie es der Bund Gottes von ihnen heischte, weigerten sich in der Schranke und dem Geleise seiner Thora zu wandeln (לָלֶכֶת vgl. לָלֶכֶת Koh. 1, 7) und vergassen die Gottesthaten, deren Augenzeugen sie unter Mose und unter Josua, ihrem Stammgenossen, gewesen waren.

In der 2. Trias erzählt der D., wie wunderbar Gott die Väter in der Wüste führte, wie diese immer und immer wieder in sündliches Murren verfielen und Er dennoch in seinen Macht- und Gnadenerweisen fortfuhr:

[12] Vor ihren Vätern erwies er sich wunderthätig,
Im Land Aegypten, dem Gefilde Zoans.
[13] Er spaltete das Meer und führte sie hindurch,
Und thürmte die Wasser auf wie einen Stapel.
[14] Und geleitete sie in der Wolke des Tags
Und die ganze Nacht in lichtem Feuer.
[15] Er zerspaltete Steinmassen in der Wüste,
Und tränkte sie wie Meeresfluten reichlich,
[16] Und brachte hervor Giessbäche aus dem Felsen,
Und liess herunterfliessen Strömen gleich die Wasser.

[17] Sie aber fuhren weiter fort zu sündigen an ihm,
Empörerisch zu behandeln den Höchsten in dürrem Lande.
[18] Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Zu verlangen Speise für ihre Seele,
[19] Und redeten wider Elohim, sprachen:
„Wird Gott vermögen den Tisch zu decken in der Wüste?
[20] Sieh er schlug den Fels, da rannen Wasser
Und Bäche wogeten daher —
Wird er auch Brot vermögen zu geben,
Oder Fleisch zu verschaffen seinem Volke?“

[21] Darum, dies hörend, entrüstete Jahawâh sich,
Und Feuer entloderte in Jakob,

Und auch stieg Zorn auf in Israel.
[22] **Denn sie glaubten nicht in Elohim**
Und vertrauten nicht in sein Heil.
[23] **Dennoch gebot er dem Aether droben**
Und des Himmels Thüren that er auf,
[24] **Regnete auf sie Manna zu essen**
Und Korn des Himmels gab er ihnen.

Der D. nimmt an, dass zu Mose's Zeit jenes nach Num. 13, 23 uralte Zoan (Tanis) am Ostufer des davon benannten tanitischen Nilarms Pharaonensitz war; in Josephs Zeit war es Moph oder Noph (Memphis). Mag er hierin mündlicher Ueberlieferung folgen, so schliesst sich doch seine freie Reproduktion übrigens eng an die Thora an und zwar so, dass sie ihm in der Gesammtheit ihrer Bestandtheile, der deuteronomischen, elohistischen, jehovistischen, vorgelegen haben muss. So ist 13[b] wörtlicher Wiederhall von Ex. 15, 8; נֵד Stapel d. i. aufgethürmter Haufe wie 33, 7. Und V. 14 ist die Abbreviatur von Ex. 13, 21; אוֹר אֵשׁ ist nach dieser Grundstelle lichtes, Israel zugute leuchtendes Feuer, denn es gibt auch finster brennendes und verzehrendes. In V. 15 f. fasst der Verf. die beiden Felsenwasserspendungen des 1. J. des Auszugs Ex. c. 17 und des 40. J. Num. c. 20 in eins zusammen; רַבָּה ist nicht Adj. (nach תְּהוֹם רַבָּה), was voraussetzend Hitz. תְּהֹמוֹת n. d. F. חָכְמוֹת als Sing. fasst, sondern Adv. *valde* wie 62, 3., hier s. v. a. *copiose;* וַיּוֹצִא mit *î* statt *ê* wie 105, 43 nach Ew. §. 224[b]. Dass V. 17., ohne dass schon eine Versündigung des Geschlechts der Wüste gedacht ist, mit וַיּוֹסִיפוּ fortgefahren wird, erklärt sich daraus, dass sich mit den beiden Felsenwasserspendungen die Erinnerung an das sündliche Murren verknüpft, dessen Denkmäler die Namen *Massa u-Merîbah* und *Merîbath-Kadesch* (vgl. Num. 20, 13 mit 27, 14. Dt. 32, 51) sind: sie fuhren an ihm zu sündigen fort עוֹד trotz der erlebten Wunder, לַמְרוֹת für לְהַמְרוֹת wie Jes. 3, 8 ist eine schon im Pent. häufige Synkope (z. B. Ex. 13, 21) und die Constr. von הִמְרָה mit dem Acc. des Obj. der widerspenstigen Behandlung ist deuter., die Anklänge von מַר (*amarus* LXX *παραπικραίνειν*) und *murmurare* sind nur zufällig, der Grundbegriff ist der eines an dem Andern thätlich sich vergreifenden, beschimpfenden Ueberhinfahrens. Wie der D. die beiden Felsenwasserspendungen zusammengefasst hat, so fasst er nun auch die Aeusserungen des Missvergnügens zusammen, welche der Wachtel- und Mannaspendung Ex. c. 16 und der zweiten Wachtelspendung Num. c. 11 vorausgingen. Die Versuchung Gottes — bemerkt Hgst. richtig — bestand darin, dass sie ungläubig und

trotzig forderten, statt vertrauensvoll zu harren und zu bitten; בִּלְבָבָם weist hin auf den bösen Quell des Herzens und לְנַפְשָׁם bez. ihr Verlangen als ungeistliches, sinnliches Gelüsten und Gieren. Statt die bisherigen Wunder in sich Glauben wirken zu lassen, machten sie dieselben zum Ausgangspunkte neuer Zweifel: wird der, welcher vermögend war, jenes zu thun, auch dieses zu thun vermögen? Der D. gibt, was wir Ex. 16, 3. Num. 11, 4 ff. lesen, poetisch zusammengefasst wieder (שְׁאֵר poet. für בָּשָׂר), in לְעַמּוֹ erreicht der Unglaube seine äusserste Spitze, er klingt wie Selbstironie. Zu der parataktischen Constr. „darum hört' es Jehova und ergrimmte" für „darum, als er das gehört, ergrimmte er" vgl. Jes. 5, 4. 12, 1. 50, 2. Röm. 6, 17. Der D. hat hier den Zornbrand von Tab'êrah im Auge Num. 11, 1—3., welcher der Wachtelspendung im 2. J. des Auszugs vorausging. Es entbrannte da wirklich in Israel elementisches Feuer, aber das Zündende und unsichtbar darin Lohende war Gottes Zorn, welcher das allem Feuer ewig zu Grunde liegende Feuer ist. Jedoch will וְגַם־אַף nicht sagen, dass zu dem Feuer des Brandes oder der Seuche oder des Glutwinds Gottes Zorn hinzukam oder dass er dabei war, sondern גַּם ist Ausdruck der *talio* wie z. B. Jes. 66, 4 und gehört logisch zu עָלָה wie Hos. 6, 11 zu שָׁת; die Partikeln גַּם, אַף, אַךְ werden häufig, obwohl zu einem folgenden Satzbestandtheile gehörig, an die Spitze gestellt. Zorn stieg auf (Gegens. וַתִּשְׁקַע Num. 11, 2) in Israel, denn sie glaubten nicht in Elohim (s. Num. 14, 11) d. h. beruhten nicht glaubenszuversichtlich in ihm, und trauten nicht auf sein Heil, es ist die in der Erlösung aus Aeg. erfahrene (Ex. 14, 13. 15, 2) und dadurch weiter verbürgte יְשׁוּעָה gemeint; das Heil Jehova's war für die alttest. Gläubigen eben insoweit Glaubensobjekt, als es sich thatsächlich entfaltet hatte und ausdrücklich verheissen war, der Schwerpunkt des Glaubens war Jehova als der Gott des Heils. Trotz des Unglaubens des Israels der Wüste blieb Er doch treu: er liess aus den aufgethanen Himmelsthüren, also in reichster Fülle (vgl. das gleichbed. Bild von den Himmelsfenstern Gen. 7, 11. 2 K. 7, 2. Mal. 3, 10) das Man herabregnen, welches Korn des Himmels (wie 105, 40 nach Ex. 16, 4 Brot des Himmels) heisst, weil es in Gestalt von Körnern herabfiel und das Brotkorn während der 40 J. ersetzte.

In der 3. Trias beschreibt der D., wie Gott auch das Verlangen des Volkes nach Fleischspeise befriedigte, wie sich aber die Uebersättigung selbst bestrafte und solche Strafgerichte Bekehrung zwar, aber keine gründliche zur Folge hatten:

[25] Brot Gewaltiger ass ein jeder,
Reisekost sandt er ihnen in Uebergenüge.
[26] Er setzt' in Bewegung den Ost am Himmel
Und führte allmächtig den Süd herbei,
[27] Und regnete auf sie dem Staube gleich Fleisch
Und wie Sand der Meere Geflügel.
[28] Niederfiel es in seines Lagers Umkreis,
Rings um seine Gezelte.
[29] Da assen sie und wurden übersatt,
Und ihr Gelüst' erfüllt' er ihnen.

[30] Noch liessen sie nicht los von ihrem Gelüste,
Noch war die Speise in ihrem Munde,
[31] So stieg Zorn Elohims auf wider sie
Und streckte hin unter ihren Feisten,
Und die Jünglinge Israels schlug er nieder.
[32] Bei dem allen sündigten sie weiter
Und glaubten nicht in seine Wunder,
[33] Da liess er schwinden im Hauch ihre Tage
Und ihre Jahre in jäher Eile.

[34] Wenn er sie tödtete, fragten sie nach ihm,
Kehrten um und suchten Gott emsig,
[35] Und besannen sich, dass Elohim ihr Fels
Und Gott der Höchste ihr Erlöser.
[36] Sie beschwichtigten ihn mit ihrem Munde
Und mit ihrer Zunge logen sie ihm,
[37] Aber ihr Herz war nicht standhaft mit ihm
Und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde.

Die LXX übers. לֶחֶם אַבִּירִים *ἄρτον ἀγγέλων* (vgl. Weish. 16, 20) und das ist auch richtig (אַבִּירִים nicht wie אַדִּירִים Richt. 5, 25., sondern = גִּבֹּרֵי כֹחַ 103, 20); das Man heisst aber nicht so als Engelspeise, sondern als Brot vom Himmel (V. 24. 105, 40), der Engelwohnung, viell. auch als von da durch Engelvermittelung herabgekommen. צֵידָה heisst dieses Engelbrot als Wegzehrung Ex. 12, 39. Der Ausdruck לָשֹׂבַע ist wie Ex. 16, 3 vgl. 8.; es ist ein superlativisches *satis*. Zur Wachtelspendung übergehend denkt der D. zunächst an die der Mannaspendung unmittelbar vorausgegangene Ex. 16. Aber die Beschreibung folgt der anderen: יַסַּע nach Num. 11, 31., der Bed. nach Imperf. statt des Aorists Ges. §. 127, 4[c]. Ew. §. 233[a]. Ost und Süd zusammen sind s. v. a. Südostwind. Diesen setzt Gott der Allgebietende in Marsch, die Wachteln von ihrem Zuge übers Meer abzuschneiden oder (wenn וַיָּגָז so zu verstehen sein sollte) vom Meere her eilends herbeizubringen. „Herab-

regnen" ist trop. Bez. reichlicher Spendung von oben. מַחֲנֵהוּ ist das Lager Israels; auch in V. 28 paraphrasirt der D. die Grundstelle Num. 11, 31. Das zweimal gebrauchte תַּאֲוָה (meton. vom Gegenstande des Verlangens wie 21, 3) erinnert an קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה, den Namen des Schauplatzes dieser fleischlichen Lüsternheit, welcher die Strafe auf dem Fusse folgte. Und in V. 30. 31 schliesst sich der D. sogar in der Satzbildung an Num. 11, 33 an; es ist sonnenklar, dass ihm die mosaische Geschichte in ihrer schriftlichen pentat. Fassung vorlag, und das ist, da dieser Ps. aus der ersten Zeit Salomo's ist, für die pentat. Frage eine Sache von grosser Bed. Mit ו von וְאַף wird Simultanes nebeneinandergestellt; es könnte auch וַתַּעַל heissen (s. zu Hab. 3, 10), der Folgenzus. versteht sich aber von selbst. Der Zorn Gottes bestand im Ausbruch einer Seuche, welche die Folge übermässigen Genusses war; בְּמִשְׁמַנֵּיהֶם besagt, dass ihm auch die von Gesundheit Strotzendsten erlagen. Indem der D. fortfährt V. 32, dass sie בְּכָל־זֹאת ungeachtet dieser Strafheimsuchungen fortsündigten, hat er zunächst den Ausbruch feiger Zaghaftigkeit nach der Rückkehr der Kundschafter im Sinne, denn dort klagt Jehova Num. 14, 11: „wie lange werden sie nicht glauben in mich trotz all der Zeichen, die ich gethan innerhalb dieses Volkes?" Und V. 33 bez. sich auf das infolge dieser ungläubigen Widerspenstigkeit allen aus Aeg. Gezogenen bis zum 20. Altersjahre herab gedrohte Gericht des Todes in der Wüste: das vierzigjährige Sterben als Strafe für die so übel abgelaufene vierzigtägige Kundschaftung Num. 14, 28—34; ihr dem Tode geweihtes Leben schwand von da an in hauchartiger Bestandlosigkeit, in sich überstürzender Eile hin, wie wir Mosen in Ps. 90 klagen hören (vgl. zu der synonymen Paronomasie die gegensätzliche 107, 33). Dieser unter ihnen aufräumende Zorn trieb sie nun freilich zu Gott: wenn er sie tödtete, so (ו) fragten sie nach ihm, die Aussage geht von der Vorstellung aus, dass das Volk ein Organismus ist, welcher mitten im Sterben der Einzelnen erhalten bleibt. Die Uebriggebliebenen besannen sich wieder auf den Gott, der sich ihnen als צוּר Dt. 32, 15. 18. 37 und als גֹּאֵל Gen. 48, 16 erwiesen. Aber ihre Bekehrung war eine rein äusserliche; sie suchten ihn mit schönen Reden, die ihnen kein Herzensernst waren, für sich zu gewinnen (פִּתָּה); ihr Herz war nicht fest und gerad auf ihn gerichtet, es war im Verhältniss zu ihm nicht βέβαιος und sie bewiesen sich nicht treu in seinem Bunde. Wie הֶאֱמִין trauen πιστεύειν bed., von der Aeusserung einer Stimmung oder Gesinnung, die ihres Gegenstandes sicher ist und sich fest auf

ihn verlässt, so נֶאֱמַן sich treu, wahrhaft, verlässig πιστὸν beweisen, sich bewähren und sich erwahren.

Es beginnt nun der 2. Theil des Ps. Die 1. Trias sagt, dass Gott dennoch seinem Zorn in Barmherzigkeit Einhalt that, dass aber das gottversucherische Gebahren Israels sich auch nach dem Wüstenzuge in Canaan fortsetzte und die strafrichterlichen Wunder, unter denen die Befreiung aus Aeg. erfolgt war, in Vergessenheit kamen.

[38] Doch er ist barmherzig →
Sühnt Verschuldung und vernichtet nicht,
Und hat oft zurückgenommen seinen Zorn
Und regte nicht auf allen seinen Grimm.
[39] Er gedachte, dass Fleisch sie seien,
Ein Windhauch, der hinfährt und nicht rückkehrt.
[40] Wie oft empörten sie ihn in der Wüste,
Bekümmerten ihn in der Einöde!

[41] Und sie versuchten Gott von neuem,
Und den Heiligen Israels brandmarkten sie.
[42] Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie befreit vom Dränger,
[43] Da er hinstellte in Aegypten seine Zeichen
Und sonderlichen Thaten im Gefilde Zoans.
[44] Er wandelte in Blut ihre Nile,
Und ihre Fliesswasser konnten sie nicht trinken.

[45] Er entsandte wider sie Bremsen, die frassen sie,
Und Frösche, die brachten ihnen Verderben.
[46] Er gab der Grille ihre Feldfrucht
Und ihr mühsam Erbautes der Heuschrecke,
[47] Streckte hin durch Hagel ihren Weinstock
Und ihre Sykomoren durch Schlossen,
[48] Und überlieferte dem Hagel ihr Vieh
Und ihre Heerden den Blitzen.

Mit וְהוּא beginnt ein gegensätzlicher Umstandssatz, der bis יַשְׁחִית allgemein gehalten ist und dann historisch wird. Die Barmherzigkeit Gottes zeigt sich ebendarin, dass er Verschuldung sühnt d. i. zudeckt und so, indem er Gnade für Recht ergehen lässt, dem Verderben des Sünders wehrt; Gott selbst heisst, wie 65, 4. 79, 9. Dt. 21, 8. 32, 43. Jer. 18, 23., der Sühnende, weil Möglichkeit, Mittel und Bewerkstelligung der Sühne ihn zur letzten Ursache haben. Das V. הִרְבָּה (Ges. §. 142, 2) lässt sich hier mit „pflegen" übers. Der Zorn, welcher seiner Personseite nach Selbsterregung der heiligen Persönlichkeit Gottes gegenüber der Sünde ist, kommt hier seiner Naturseite nach als Erregtheit der conträren Potenzen der Natur

Gottes in Betracht; nur so erklärt sichs, wie von einer Zurücknahme des von Gott ausgegangenen Zorns, von einer nur relativen nicht absoluten Erregung der potentiell in Gott vorhandenen Zornglut die Rede sein kann [1]. Gott ermässigte seinen Zorn gegen Israel in Anbetracht der menschlichen Schwäche und Vergänglichkeit. Dass der Mensch Fleisch ist (was nicht blos physischen, sondern auch ethischen Sinn hat und mehr besagt, als dass er ein geistleibliches Wesen ist Gen. 6, 3 vgl. 8, 21) und dass er nach einem kurzen Leben dem Tode verfällt, ist zwar Gottes eigne Setzung infolge der Sünde, eignet aber auch den Menschen zu einem Gegenstande göttlichen Verschonens; es war sinnliche Lust und Unlust, durch welche Israel einmal über das andere bethört ward. Mit dem Ausrufe „wie oft" V. 40 schliesst die Schilderung der Untreue und des Undanks des Israels der Wüste. Mit וַיָּשׁוּבוּ (*denuo tentarunt*) geht die Schilderung zu dem Israel Canaans fort. Das *Hi.* הִתְוָה bed. entw. *compungere dolore* (LXX *παρώξυναν*) oder *compungere nota*, wie ich übers. habe, jedenfalls: sie verunglimpften den Heiligen Israels, den trübungslos Reinen, der ganz und gar lautere Liebe gegen Israel war. Die Wunder der Erlösungszeit kamen ihnen aus dem Gedächtniss. Diese werden nun ausführlich vergegenwärtigt *ad exaggerandum*, wie Venema richtig bemerkt, *crimen tentationis Dei cum summa ingratitudine conjunctum.* Die Erlösungszeit heisst יוֹם wie Gen. 2, 4 das ganze Hexaëmeron. שִׂים אוֹת (syn. mit עָשָׂה und נָתַן) ist wie Ex. 10, 2 gebraucht. Die 1. äg. Plage Ex. 7, 14—26., die Verwandlung der Gewässer in Blut, macht V. 44 den Anfang. Von da springt der D. zur 4. Plage, den Hundsfliegen, nach Andern Kackerlacken oder Schaben (עָרֹב) über Ex. 8, 16—28 und verbindet damit die Frösche, die 2. Plage Ex. 7, 26—8, 11.; צְפַרְדֵּעַ ist der kleinere äg. Frosch *rana Mosaica*, welcher noch jetzt ضفدع *dofda* genannt wird (s. Knobel zu Ex. 8, 1—2). Hierauf kommt er V. 46 zur 8. Plage, den Heuschrecken חָסִיל (gewählterer Name für אַרְבֶּה *gryllus migratorius*) Ex. 10, 1—20; die 3. Plage, die Läuse oder Stechmücken כִּנִּים, lässt er unerwähnt. Denn die Züchtigung mittelst schädlicher Thiere ist nun geschlossen und es folgt V. 47 der Hagelschlag, die 7. Plage Ex. 9, 13—35.; חֲנָמַל in der Bed. Reif (*πάχνη* LXX Vulg. Saad. Abulw.) oder Ameisen (Ges. Mr.) stimmt nicht zur Geschichte; übri-

[1]) Dieser V. 38 von Ps. 78 und vorher Dt. 28, 58. 59. 29, 8 wurden recitirt, wenn dem Delinquenten die 40 Geisselhiebe, weniger 1, aufgezählt wurden, welche Paulus laut 2 Cor. 11, 24 fünfmal bekommen hat, s. *b. Maccoth* 22b (p. 152 *ed. Hirschfeld*).

gens heisst die Ameise נְמָלָה und der Reif (bei Saad. سقيع = صقيع) heisst כְּפוֹר. Es muss מִין מִמִּינֵי הַבָּרָד (Kimchi) bed.: Hagelsteine, Schlossen, s. über die Wortbildung *Jesurun* p. 225 [1]. Mit dicken klumpichten Hagelkörnern streckte er Reben und Maulbeerbäume nieder; הָרַג in seiner Wurzelbed.: hinstrecken (*Jesurun* p. 176). In V. 48 setzt sich die Beschreibung dieser Plage fort. Es liegt zwar nahe mit Hitz. Olsh. לַדֶּבֶר statt לַבָּרָד zu lesen und also unter רְשָׁפִים die Fiebergluten der Pest zu verstehen (s. zu Hab. 3, 5), aber die Pest erwähnt der Verf. V. 50 und die Verwüstung, die der Hagel unter dem Viehstande der Aeg. anrichtete, konnte er nach Ex. 9, 19—22 nicht wohl weglassen. Dass nun vollends Ex. 9, 24 ausdrücklich gesagt wird, dass sich zusammenballendes Feuer inmitten des Hagels war, entscheidet für die Richtigkeit unseres Textes, wonach רְשָׁפִים flammende lohende Blitze bed.

Indem diese Plagen sich aufs Aeusserste steigerten — fährt die 2. Trias dieses 2. Theiles fort — ward Israel frei, zog, von seinem Gotte geleitet, in das Land der Verheissung, trieb es aber da so fort, wie in der Wüste:

[49] Er liess auf sie los seines Zornes Brand,
Ingrimm und Wüthen und Drangsal,
Eine Gesandtschaft von Unglücksengeln;
[50] Ebnete Bahn seinem Zorne,
Hielt nicht zurück vom Tode ihre Seele
Und ihr Leben der Pest überlieferte er.
[51] Er schlug alle Erstgebornen in Aegypten,
Die Erstlinge der Mannskraft in Chams Gezelten.

[52] So liess er hinziehn Schafen gleich sein Volk
Und führte sie der Heerde gleich in der Wüste,
[53] Und leitete sie sorglos ohne Grauen,
Ihre Feinde aber bedeckte das Meer.
[54] Er brachte sie zu seiner heiligen Markung,
Dem Berge, den erworben seine Rechte;
[55] Er vertrieb wo sie erschienen Völker,
Und verlooste sie als zugemessen Erbe,
Und wohnte ein in ihren Zelten die Stämme Israels.

[56] Doch sie versuchten und empörten Elohim den Höchsten
Und seine Zeugnisse beobachteten sie nicht.

---

[1]) Statt חֲנָמַל haben einige Ausg. חֲנָמָל, die Pausalform von jenem, wie sich Ez. 8, 2 neben הַחַשְׁמַלָה die LA הַחַשְׁמָלָה findet. Falsch ist es, wenn Ges. HW. חֲנָמָל und Olsh. חֲנָמֵל als Grundform annimmt; das Wort ist von חנם gebildet, wie חַשְׁמַל von חָשַׁם und אֲגַרְטַל von גָּרַט, s. auch Fürsts *Concord.* p. 1359.

[57] **Sie wichen und fielen ab gleich ihren Vätern,**
Wandten sich um wie ein trüglicher Bogen.
[58] **Sie erbitterten ihn durch ihre Höhen**
Und durch ihre Götzen erregten sie seinen Eifer.
[59] **Es hörte Elohim und ward entrüstet**
Und ward Israels gar überdrüssig.

Der D. rückt V. 49—51 die 5. äg. Plage, die Pest Ex. 9, 1—7., mit der 10. und letzten, der Erschlagung der Erstgebornen (מַכַּת בְּכֹרוֹת) Ex. c. 11—12., zusammen. מַלְאֲכֵי רָעִים sind nicht böse Engel (Ew. §. 287[a]), wogegen Hgst. mit Recht auf den von Jac. Ode *de angelis* aus der Schrift erhobenen Satz verweist, *Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos*, sondern Unglücks-Engel, so aber, dass רָעִים nicht allerlei Unglück = רָעוֹת bed. oder, wie חַיִּים, Abstractum ist (Hofm., Schriftb. 1, 355), sondern in dem Sinne von „schlimm, unheilbringend“ die Gattung bez., welcher die von Gott gesendete Engelschaar angehörte, wie z. B. תְּאֵנֵי בַכֻּרוֹת Feigen aus der Gattung der Frühfeigen Jer. 24, 2. Der D. umschreibt so das collektivisch gefasste הַמַּשְׁחִית Ex. 12, 13. 23. Hebr. 11, 28. Uebrigens sieht er mit Recht wie die Erschlagung der Erstgeburt, so auch die Pest als durch Engelwirkung vermittelt an. In V. 50[a] ist der Zorn als Feuer- (etwa Lava-) Strom gedacht, in 50[b] der Tod als Executor (vgl. שְׁאוֹל von שָׁאַל einfordern), in 50[c] die Pest als Feind. Das V. פִּלֵּס hat, ausgen. 58, 3. (wo es Denom. von פֶּלֶס ist und darwägen bed.), sonst überall die Bed. walzen, ebnen, bahnen, wie aus u. St. deutlich ist: er bahnte einen Pfad (abgeschwächt Spr. 5, 6: einen Weg einschlagen). Der einzelne Erstgeborene heisst in Bezug zu seinem Vater רֵאשִׁית אוֹנוֹ Gen. 49, 3. Dt. 21, 17; dieser Ausdruck ist hier, so gut es ging, pluralisirt: alles was jeglicher Mannskraft zuerst entsprossen war. Aegypten heisst wie in Ps. 105 u. 106 חָם nach Gen. 10, 6., wohl aber mit Bez. auf die Selbstbenennung Aeg.'s, altäg. *kemi*, kopt. *chêmi*, *kême* (s. Plutarch, *de Iside et Osir.* c. 33). Indem nun über die Aeg. solche ihren Pharao mürbe machende Plagen ergingen, schaffte Gott seinem Volke freien Abzug, führte wie ein Hirte die Heerde seines Volkes durch die Wüste (das Lieblingsbild der Asaphps.), geleitete sie sicher, alle Schrecknisse aus dem Wege räumend und ihre Feinde im Schilfmeer ersäufend, nach dem h. Lande, dem Berge, welchen (זֶה für אֲשֶׁר Ges. §. 122, 2) seine Rechte erworben, oder gemäss den Accenten: nach dem Berge da (זֶה), den etc. Es ist ohne allen Zweifel der Zion gemeint, der zur

Zeit des D. den Jebusitern bereits entrissen und zur Wohnstätte Gottes unter seinem Volke geweiht war, wogegen Ex. 15, 17 vgl. 13 prophetische Anticipation des Künftigen ist. In V. 55 ist חֶבֶל נַחֲלָה Schnur des Erbes wie 105, 11 s. v. a. zugemessenes Erbtheil, und הִפִּיל בְּ heisst nach Num. 34, 2 als solches mittelst des Looses zutheilen, denn die Landesgebiete, auf welche sich dem Sinne nach (grammatisch auf גּוֹיִם) das Suff. bezieht, wurden erst mittelst Vermessung getheilt und dann mittelst Verloosung vertheilt. Nun wird mit וַיְנַסּוּ die Klage über erneuertes abfälliges Treiben V. 41 (vgl. V. 18) wiederaufgenommen. Da der Abfall erst nach Josua's und Eleazars Tode um sich griff, so ist an das Israel der Richterperiode zu denken; der Ps. steht in Ansehung der Zeitlinie, welche die Schilderung durchläuft, zwischen Ez. 20 und der Rede des Stephanus mitteninne. In dem Bilde V. 57 bed. קֶשֶׁת רְמִיָּה nicht: Bogen der Schlaffheit (wie aber Luthers „loser Bogen" nicht verstanden sein will), sondern Bogen des Trugs, denn die Verfehlung des Ziels ist nach Hos. 7, 16 der Vergleichpunkt: ein Bogen, der den Pfeil in falscher Richtung abschnellt, der keinen gewissen Schuss thut; das V. רָמָה bed. schlaff s. (verw. רָפָה) und werfen, schiessen (verw. רָבַב, רָבָה, *ῥίπ-τειν*), aber auch betrügen, viell. nach einer ähnlichen Metapher, wie *spe dejicere*. In der Zukehr zu Gott begriffen oder doch durch seine Macht- und Gnadenbeweise auf ihn hingelenkt nahmen sie, wie der Pfeil eines trüglichen Bogens, plötzlich eine andere Wendung. Der Ausdruck V. 58 geht auf Dt. 32, 21 zurück. Auch das 3mal in diesem Ps. vorkommende הִתְעַבֵּר von der innergöttlichen Zornaufwallung ist deuter. Dt. 3, 26. Absichtlich lautet V. 59 ganz so wie V. 21.; der göttliche Liebeswille, von den Kindern ebenso zurückgestossen wie von den Vätern, musste hier wie dort in Zornmuth übergehen.

In der 3. Trias des 2. Th. besingt der D. die Verwerfung Silo's und Ephraims und dagegen, indem der Gott Israels wieder von Erbarmen übermannt wird, die Erwählung Juda's und des Berges Zion und Davids des Königs nach seinem Herzen:

[60] Da warf er fernweg die Wohnung Silo's,
Das Zelt, das er aufgeschlagen unter den Menschen,
[61] Gab in die Gefangenschaft dahin seine Macht
Und seine Glorie in Drängers Hand.
[62] Er überlieferte dem Schwert sein Volk
Und über sein Erbe ward er entrüstet.
[63] Seine Jünglinge frass Feuer
Und seinen Jungfraun sang man kein Brautlied.

64 Seine Priester, durchs Schwert fielen sie,
Und seine Wittwen konnten nicht trauern.

65 Da erwachte wie ein Schlafender der HErr,
Wie ein Held, aufjubelnd von Weine,
66 Und schlug seine Dränger hinten,
Ewige Schande ertheilt' er ihnen —
67 Und verschmähte das Zelt Josephs
Und den Stamm Ephraim erkor er nicht.
68 Er erkor den Stamm Juda,
Den Berg Zion, den er liebgewonnen.

69 Und baute wie Himmelshöhn sein Heiligthum,
Der Erde gleich, die er gegründet auf ewig.
70 Und erkor David seinen Knecht
Und nahm ihn von Hürden der Schafe;
71 Von hinter Säugenden holte er ihn,
Zu weiden Jakob sein Volk
Und Israel sein Erbe.
72 Und er weidete sie gemäss seinem lauteren Herzen,
Und mit einsichtsvollen Händen leitete er sie.

In der Richterzeit war in Silo das Stiftszelt aufgestellt Jos. 18, 1. Es war also dort das Centralheiligthum des Gesammtvolkes — in Eli-Samuels Zeit, wie aus 1 S. c. 1—3 zu schliessen, zu einem festen Tempelgebäude geworden. Wann dieses zerstört worden, wissen wir nicht, nach Richt. 18, 30 f., wie es scheint, erst in der assyrischen Zeit; dafür spricht auch Jer. 7, 12—15., wonach die Verbannung Ephraims mit der Zerstörung des Gotteshauses in Silo ebenso zusammengefallen zu sein scheint, wie die Verbannung Juda's mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem zusammenfallen soll. Die Verwerfung Silo's aber ging der Zerstörung voraus und erfolgte thatsächlich mit der Verlegung des Centralheiligthums auf den Zion, und entschied sich auch schon vorher dadurch, dass die Bundeslade, von den Philistern wieder herausgegeben, nicht nach Silo zurückgebracht, sondern in Kirjath Jearim aufgestellt ward 1 S. 7, 2; auch das mosaische Zelt war, wenigstens nach dem Berichte des Chronisten, in David-Salomo's Zeit nicht mehr in Silo, sondern in Gibeon, vorher nach 1 S. c. 21 in Nob, wenigstens bestand dort priesterlicher Dienst, wie das Auflegen der Schaubrote, welcher das h. Zelt voraussetzt. Der Relativsatz שִׁכֵּן בָּאָדָם scheint nach Jer. 7, 12 u. a. St. s. v. a. אֲשֶׁר שִׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם בָּאָדָם zu sein, aber man bedarf solcher Ellipse nicht, da sich nach Jos. 22, 19 ebensogut שִׁכֵּן אֹהֶל als הִשְׁכִּין אֹהֶל Jos. 18, 1 sagen lässt. Macht und Glorie V. 61 ist Bez. der

Bundeslade (אֲרוֹן עֻזּוֹ 132, 8 vgl. כָּבוֹד 1 S. 4, 21 f.), weil Jehova's Macht und Herrlichkeit an der Bundeslade den Ort ihrer Gegenwart in Israel und das Vehikel ihrer Offenbarung hatten. Dennoch gab Jehova in der Schlacht mit den Philistern zwischen Ebenezer und Aphek die aus Silo herbeigeholte Lade in die Hände der Feinde, um am Hohenpriesterthum der Ithamariden im ephraimitischen Silo die Entheiligung seiner Ordnungen zu strafen, und es fielen in jener Schlacht 30000 Mann Fussvolk, darunter auch die beiden Söhne Eli's, Hophni und Pinehas die Priester 1 S. c. 4. Das Feuer V. 63 ist das Kriegsfeuer wie Num. 21, 28 u. ö. Schön und keiner Correctur bedürftig ist לֹא הוּלָּלוּ (missverstanden von LXX *οὐκ ἐπένθησαν* = הֵילִילוּ = הוֹלְלוּ), schon von Kimchi richtig erklärt: לֹא הִגִּיעוּ לְחֻפָּה; denn das Trauzelt heisst talmudisch הִלּוּלָא und בֵּית הִלּוּלִים das Hochzeithaus — die Jünglinge fallen, ehe es mit den Jungfraun zum Epithalamium gekommen. „Seine (des Volkes und zwar der Erschlagenen) Wittwen weinen nicht" (beim Verf. des B. Iob 27, 15 eine Reminiscenz aus diesem Asaphps.) ist von Begehung der üblichen Trauerfeierlichkeit (Gen. 23, 2) gemeint, welche dadurch unmöglich wird, dass die Leichen auf dem Schlachtfelde liegen bleiben, oder auch dadurch, dass der Schrecken des Krieges ihnen selbst keine Ruhe zur Trauer lässt (Jer. 15, 8); keinesfalls ist der Sinn, dass sie selbst hinsterben und deshalb nicht weinen können (so nahe dies durch 1 S. 4, 19—22 gelegt wird). Mit V. 65 nimmt das Lied eine neue Wendung. Nachdem das Strafgericht, bes. durch Ephraims Sünden herausgefordert, Israel gesichtet und geläutert hat, nimmt sich Gott aufs neue seines Volkes an, so aber, dass er die Bevorzugung Ephraims dem Stamme Juda zuwendet. Er erwacht wie nach langem Schlafe, denn zu schlafen schien er während Israel ein Knecht der Heiden geworden war, raffte sich auf wie ein Held, jubelnd von Weine, d. i. ein solcher dessen Heldenmuth durch den stärkenden und erheiternden Genuss des Weines noch erhöht ist (Hgst.); הִתְרוֹנֵן ist nicht *Hithpal.* von רוּן in der arab. Bed. siegen (übermannt von Wein, was übel passt), sondern *Hithpo.* von רָנַן: innerlichst aufjauchzen; Böttcher (Aehrenlese S. 55) vergleicht die ähnlichen Reflexiva הִתְאוֹנֵן, הִתְנוֹדֵד, הִתְרוֹעֵעַ. Die nächste Niederlage der Feinde, die der D. im Sinne hat, ist die der Philister; der Ausdruck V. 66 hat sich nach 1 S. 5, 9 gestaltet; die Philister schlug Gott buchstäblich *in posteriora* (LXX Vulg. Lth.). Jedoch umfasst V. 66 alle Siege unter Samuel, Saul und David von 1 S. c. 5 an und weiter. Als es nun galt, die in den Krieg gegen die Phi-

lister abgeholte Bundeslade wieder an eine feste Stätte zu bringen, erkor Gott nicht mehr Silo Ephraims, sondern Juda und den Zionsberg des benjaminitisch-judäischen (Jos. 15, 63. Richt. 1, 8. 21), nach der Verheissung (Dt. 33, 12) und Landesvertheilung aber (s. zu 68, 28) benjaminitischen Jerusalem[1], welches zwar auch noch in der Königszeit und nach dem Exile vorzugsweise von Benjaminiten bewohnt war, so dass Jeremia die Jerusalemer בְּנֵי בִנְיָמִן anredet (6, 1), aber doch auch als judäischer Königssitz für judäisch gelten konnte. Dort erbaute Gott seinen Tempel כְּמוֹ־רָמִים *sicut excelsa,* nicht: wie hohe Berge (was unpassend), sondern wie Himmelshöhen (מְרוֹמִים), so unnahbar erhaben und weithin sichtbar, der Erde gleich, die er gegründet auf ewig, also so unerschütterlich fest wie diese. Da der ewige Bestand Himmels und der Erde sich mit radicaler Wandlung der Art und Weise ihres Bestandes verträgt und zwar nicht minder im Sinne des A. T., als des Neuen (s. z. B. Jes. 65, 17), so gilt das לְעוֹלָם nicht dem steinernen Gebäude, vielmehr der Offenbarungsstätte Jehova's und der Verheissung, dass Er in Israel und zwar Juda eine solche haben werde. Geistlich d. i. wesenhaft, mit Absehn von der zufälligen Erscheinungsweise, angesehen, ist der Tempel auf Zion so ewig als das Königthum auf Zion, mit welchem der Ps. schliesst. Die Erwählung Davids gibt der Heilsgeschichte bis in die Ewigkeit hinein ihr Gepräge. Es ist auch das echtasaphisch, dass so geflissentlich ausgemalt wird, wie der Hirt der Heerde Isai's der Hirt der Heerde Jehova's wurde, der nun Alt und Jung in Israel mit derselben Sorgsamkeit und Zartheit weiden sollte, wie bisher die säugenden Schafe (עָלוֹת wie Gen. 33, 13), hinter denen er herging. Der D. kann auch schon rühmen, dass er in aller Einfalt und Einsicht diesen Beruf erfüllt hat. Denn das Lied ist nach Davids Hingang in der ersten Zeit Salomo's entstanden, als der Tempel vor kurzem gebaut und geweiht war. Lyrik und Prophetie kreisen seitdem um David, der Zion ist ihr Parnass, Jerusalem das Schauthal.

PSALM LXXIX.

Dieser Ps. ist in jeder Bez. das Seitenstück von Ps. 74. Schon äusserlich angesehen sind die Berührungen augenfällig, vgl. 79, 5 wie lange auf immer mit 74, 1. 10.; 79, 1 die Entweihung des Tempels mit 74, 3. 7.; 79, 2 die Hingabe an Gethier mit 74, 19. 14.;

---

[1]) Nach *b. Menachoth* 53[b] baute Jedidja (Salomo 2 S. 12, 25) den Tempel im Gebiete Jedidja's (Benjamins Dt. 33, 12).

79, 12 die Schmähung des Gottes Israels mit 74, 10. 18. 22; 74, 1 die bildliche Bezeichnung Israels als einer Heerde (worin sich Ps. 79 sinnig an 78, 70—72 anschliesst) mit 74, 1 und mit 74, 19., der Benennung als eine Turtel. Beide Ps., die auch sonst noch zusammenklingen, haben gleich asaphisches Gepräge, stehen in gleichem Verhältniss zu Jeremia, klagen beide aus gleicher Zeitlage heraus über eine so gänzliche Zerstörung des Tempels und Jerusalems, wie sie nicht die seleucidische, sondern nur die chaldäische Zeit aufzuweisen hat. Wie aber beide Ps. dadurch gegen einander abstechen, dass Ps. 74 hie und da durch Gedankenconcentration dunkel wird und sich überhaupt etwas schwerfällig bewegt, während Ps. 79, durch keine Anomalie aufhaltend, dahinfliesst: so unterscheiden sie sich auch dadurch, dass in Ps. 74 Manches wie maccabäisch lautete, in Ps. 79 aber nichts sich findet, was sich nicht zwanglos aus der Zeit des Exils oder der Zeit nach der chaldäischen Katastrophe begriffe[1].

Räthselhaft ist auch hier das Verh. zu Jeremia, bei dem sich, abgesehen von andern auffälligen Anklängen, zwei Vv. unseres Ps. (V. 6. 7 = Jer. 10, 25) wörtlich wiederholen. Dass Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Verh. (s. Küper, *Jeremias ll. sacrorum interpres atque vindex* p. 162) und die Gründe, die Hgst. (Psalmen 3, 387 f.) dafür geltend macht, dass unmittelbar vorher Jer. 10, 24 aus Ps. 6, 2 stammt; dass der Zus. im Ps. ein weit strafferer ist; dass die Psalmstelle bei Jeremia seiner Sitte nach erleichtert und erweitert erscheint; dass שְׁפֹךְ im Ps. auf שָׁפְכוּ V. 3 und הַשָּׁפוּךְ V. 10 zurückblickt — diese Gründe wiegen schwer, wenn auch nicht auf der Wage einer gewissen Kritik, die doppeltes Gewicht führt. Auch was Hgst. sagt, dass Jer. c. 10 in der gegenwärtigen Form jedenfalls erst nach der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben sei, verdient Erwägung. Im Ganzen und Grossen gehören Jer. c. 1—6 der Zeit Josia's und c. 7—12 (die Verkündigung im Tempelthore, in den Städten Juda's und auf den Strassen Jerusalems) der Zeit Jojakims an, aber Manches in diesen Reden ist jüngere Reproduktion und bes. mit c. 10 (dessen erste deuterojes. lautende Hälfte bekanntlich ein Haupttummelplatz der Moversischen Interpolationshypothese ist) hat es eine eigne Bewandtniss. Jeremia hat, wie wir aus der vorliegen-

[1]) Dennoch sagen gerade hier Cassiodor nach Augustin und Bruno aus Cassiodor: *deplorat Antiochi persecutionem tempore Machabeorum factam, tunc futuram.* Und Notker fügt hinzu: *Die librum primum* (*daz êrra buôch*) *machabeorum gelésen hábent. dien ist sî* (näml. die im Ps. beklagte Verstörung) *chúnt.*

den Gesammtsammlung wissen, zwei Ausgaben seiner Weiss. veranstaltet. Die zweite erweiterte, die noch unter Jojakim veranstaltet ward, liegt uns nicht mehr sicher erkennbar vor, sondern ist in die Gesammtsammlung, die bis in die Zeit der Ankunft in Aegypten 43, 8 ff. und der Niederlassung in Aeg. c. 44 herabreicht, nach einem eigenthümlichen Plane, den die LXX unverständig zerstört, hineingearbeitet. Es liesse sich also allenfalls denken, dass Ps. 79 und auch Ps. 74 vorjeremianisch seien, aber zu behaupten wagen wir es nicht, zumal da Ps. 79, der von מַשֻּׁאוֹת נֶצַח redet, ziemlich tief in die Zeit des Exils oder nach der chald. Katastrophe herabgerückt werden muss.

Ps. 74 war מַשְׂכִּיל überschrieben, dieser: *ein Psalm Asaphs.* Die Bemerkung im Talmud *b. Berachoth* 7^b, dass מִזְמוֹר im Unterschied von קִינָה den Lob-, Freuden- und Trostgesang bed., bestätigt sich nicht.

Der Ps. beginnt mit klagender und zwar Gotte klagender Schilderung:

¹ Elohim, gedrungen sind Heiden in dein Erbe,
Haben verunreinigt deinen heiligen Tempel,
Haben gewandelt Jerusalem zu Steinhaufen;
² Haben gegeben die Leichen deiner Knechte zur Speise des Himmels Vögeln,
Das Fleisch deiner Frommen dem Wild des Landes;
³ Haben hingegossen ihr Blut wie Wasser
Rings um Jerusalem, und Niemand bestattete.
⁴ Wir sind eine Schmach geworden unsern Nachbarn,
Spott und Hohn unserer Umgebung.

Fast alles lautet hier jeremianisch. Der Anfang „es sind Heiden in dein Erbe gefallen" erinnert uns sofort an die gleiche Klage Thren. 1, 10. Die Verunreinigung schliesst die Einäscherung nicht nothwendig aus, sondern möglicherweise und hier wirklich ein, wie aus 1^c in Beihalt von Ps. 74 ersichtlich. Jerusalem mit seinem Tempel ist zu Trümmerhaufen (עִי von עָוָה *evertere*) gemacht[1]. Erfüllt hat sich also die Weiss. Micha's 3, 12., die, als er sein Weissagungsbuch zur Zeit Hiskia's vorlas, so viel Aergerniss erregte (Jer. 26, 18); erfüllt die (wie so Vieles in Jer. c. 7—9) an Micha sich anschliessende Weiss. Jeremia's. Mit Unrecht sieht Vaih. in V. 2 einen Beweis gegen die Bez. des Ps. auf die chald. Zerstörung Jerusalems, weil damals das Volk tief und vielfach schuldhaft gewesen. Aber weiter unten hören wir ja die Bitte um Sühnung der Sünden, auch sind alle welche zum Volke Gottes gehören wenn nicht inner-

---

[1]) Sonderbar LXX εἰς ὀπωροφυλάκιον, was ein Scholion des *Cod. Vatic.* 754 erklärt: λιθολόγιος τόπος, ὅπου τὴν σκηνὴν ἔχει ὁ τὰς ὀπώρας φυλάσσων.

lich doch berufsmässig עבדי ה' und חסידיו 50, 5., wozu kommt, dass Israel den Heiden gegenüber immer gewissermaassen צדיק ממנו ist Hab. 1, 13 — was aber die Hauptsache: das Volk war nie so verderbt, dass Gott nicht noch einen heiligen Samen innerhalb desselben gehabt hätte. Was V. 2f. als geschehen beklagt, droht Jeremia 7, 32f. 16, 4.; V. 3 wird 1 Macc. 7, 16f. etwas frei, wohl aus dem Gedächtniss nach LXX citirt, wie überhaupt der griech. Uebersetzer des ersten Maccabäerbuchs mit dem griech. Psalter bekannt ist (Ew., Jahrb. 6, 25). In V. 4 wiederholt sich 44, 14 (ein korah. Ps., der auch maccabäisch lautet, aber wahrsch. altdavidisch ist); auch Jeremia drückt sich ähnlich aus. Unter den Nachbarvölkern sind vorzugsweise die Edomiter gemeint 137, 7. Thren. 4, 21f. Uebrigens folgt aus dieser Erwähnung der Nachbarn nicht, dass der Ps. im h. Lande gedichtet ist. Der D. redet von Geschehenem und in seinen Folgen Fortdauerndem.

Die Leidensverhängnisse, die damals über Israel hereinbrachen, dauern fort; mit dem tiefen Seufzer „wie lange!“ werden nun die Klagen zu Bitten:

[5] Bis wann, Jahawâh, zürnst du auf immer,
Lodert gleichwie Feuer dein Eifer?!
[6] Giess deine Zornglut auf die Heiden, die dich nicht kennen,
Und über die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen,
[7] Dass man verschlungen Jakob
Und dass sie dessen Wohnstatt verwüstet.
[8] Gedenk uns nicht die Missethaten der Vorfahren,
Eilends lass uns begegnen dein Erbarmen,
Denn wir sind sehr herabgekommen.

Zwar scheint Gott endlos zürnen und sein Eifer (קִנְאָה von קָנָא *candere*) wie unverlöschliches Feuer (Dt. 32, 22) fortlodern zu wollen, aber endlich muss doch, wie jedem rechten Israeliten das Bewusstsein des Bundes sagt, dieser Zorn sich von der Gemeinde gegen die Welt kehren, in deren Gewalt sie jetzt gegeben ist. So ist die kühne Bitte V. 6 vermittelt, ihre Begründung V. 7 zeigt, dass sie nicht gegen die ausserisr. Völkerwelt als solche, sondern gegen die Völker gerichtet ist, die Jehova als Zornesstecken über sein Volk gebrauchte, indem er sich ihre Feindschaft gegen ihn selbst, den Gott der Offenbarung, dienstbar machte. Der Wechsel des Sing. אָכַל mit dem Plur. הֵשַׁמּוּ (s. dagegen Jer. 10, 25) ist wie z. B. Jes. 5, 26. 17, 13 zu erklären; es ist das Weltreich gemeint, welches aus einer Einem despotischen Willen unterthanen verknäuelten Völkermasse besteht. Dass ihm Gewalt über Israel gegeben, hat seinen

Grund in Israels Sünden, deren Maass voll geworden. ראשׁנים sind wie Lev. 26, 45 vgl. 39 die Altvordern. Die Bitte entspricht genau der Klage Thren. 5, 7 und der Geschichte, wonach seit Manasse Gottes Langmuth erschöpft war und das Gericht unhintertreiblich heraufzog. Der D. meint nicht etwa, dass die gegenwärtige Generation, selber schuldlos, die Schuld der Väter zu büssen habe (was die Schrift grundsätzlich für unmöglich erklärt Dt. 24, 16. 2 K. 14, 6. Ez. 18, 20) — er betet aber als einer von denen, die sich von den Sünden der Väter bekehrt haben und die sich nun nicht mehr dem Zorne unterstellt denken können, sondern der rechtfertigenden und erlösenden Gnade. Dass Gottes Erbarmungen seiner Gemeinde eilends entgegenkommen mögen, fleht er, denn kein Selbstwirken kann den gegenwärtigen Strafzustand wandeln, nur die aus dem freien Triebe der Liebe dem an eignem Verdienst und eigner Kraft verzweifelnden Menschen entgegenkommende und das zwischen ihm und Gott lagernde Dunkel durchbrechende Gnade. Wie sehr bedarf dieser jetzt die Gemeinde, die so gar schlaff und siech, so gar macht- und hülflos geworden!

Der Sieg der Welt ist ja nicht Gottes Zweck; so leidet es seine eigne Ehre nicht, dass die Welt, deren er sich bedient hat, sein Volk zu züchtigen, auf immer übermüthig triumphire:

[9] Hilf uns, Gott unsres Heils, um willen der Ehre deines Namens,
Und rette uns und sühne unsere Sünden von wegen deines Namens!
[10] Warum solln sagen die Heiden: wo ist nun ihr Gott?
Möge kund werden unter den Heiden vor unsren Augen
Die Rache des Blutes deiner Knechte, des vergossnen.
[11] Es komme vor dich das Aechzen der Gefangnen,
Nach der Grösse deines Arms erhalt die Kinder des Todes.
[12] Und vergilt unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen
Ihre Schmähung, damit sie geschmäht dich, o HErr!

Mit Nachdruck wiederholt sich in der Weise der S. 231 besprochenen Epanaphora שְׁמֶךָ in der Mitte und am Ende der Bitte V. 9. Gottes Name ist sein selbstbezeugtes Wesen; er hat bisher seine Gemeinde nie der Welt auf die Dauer preisgegeben, so fordert also die Selbstgleichheit seiner Offenbarung, dass er auch diesmal sich als den Gott des Heils bezeuge, indem er hilft und rettet und die Wurzel alles Uebels, die Sünde, sühnend beseitigt; es ist sein eigner Zorn, vor dem Israels Sünden zu decken sind, wer aber anders sollte sie decken als Er selber? לְמַעַן = עַל־דְּבַר wie 45, 5 vgl. 7, 1 ist schon pentat. Sprachgebrauch. Auch das Motiv: לָמָּה יֹאמְרוּ kommt schon in der Thora vor Ex. 32, 12 vgl. Num. 14, 13—17. Dt. 9, 28.

So wie es hier lautet, findet es sich schon bei Joel 2, 17 und wahrsch. aus unserm Ps. entlehnt 115, 2 (vgl. auch in der älteren Psalmenpoesie 42, 4. 11.). Der D. wünscht, dass noch er und die Zeitgenossen als Augenzeugen erleben mögen, was Gott uralters verheissen, seiner Knechte Blut rächen zu wollen Dt. 32, 43. Die Bitte V. 11 lautet ganz so wie 102, 21.; אָסִיר heissen sammelbegrifflich die Exulanten, בְּנֵי תְמוּתָה sind dieselben, inwiefern sie, wenn Gott sie nicht vermöge seiner weithinreichenden unverkürzten Allmacht erhält (*superstites facit*), verkommen müssen und also Sterbenden gleichen[1]. Dass die Bitte V. 12 auf die Nachbarvölker zurückkommt, erklärt sich daraus, dass diese, die am ehesten zur Erkenntniss des Gottes Israels als des Einen wahren und lebendigen kommen konnten, die grösste Schuld wegen seiner Schmähung tragen. Der Busen wird genannt als das worin man Dargereichtes auffasst und festhält Lc. 6, 38; שִׁלֵּם אֶל (עַל) חֵיק wie Jes. 65, 7. 6. Jer. 32, 18. Siebenfache Vergeltung (vgl. Gen. 4, 15. 24) ist absolute, schonungslose, strafrichterlich sich erschöpfende Vergeltung, denn Sieben ist die Zahl des zur Ruhe der Vollendung gekommenen Processes (Psychol. S. 39).

Sollten wir bis hieher die Formtheile des Ps. (9. 9. 9) richtig getroffen haben, so bleibt nur noch ein kurzer tristichischer Ausgang übrig:

13 Und wir, dein Volk und die Heerde deiner Weide,
Werden dir danken auf ewig,
In Geschlecht und Geschlecht deinen Ruhm erzählen.

PSALM LXXX.

„Wir sind dein Volk und die Heerde deiner Weide" schliesst Ps. 79; mit einem Rufe zu dem Hirten Israels beginnt Ps. 80. Ueber seine Aufschrift: *Einzuüben, nach „Lilien das Zeugniss . .", von Asaph, ein Psalm* s. zu 45, 1 S. 349. Die LXX übers. *εἰς τὸ τελος* (sinnlos = לנצח), *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων* (sinnlos und sprachwidrig = אל־שֹׁשַׁנִּים), *μαρτύριον τῷ Ἀσάφ* (abweichend von der hier verhältnissmässig richtiger theilenden Accentuation), *ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου.* Auch diese letzten Worte sind so wie sie lauten ohne Sinn. Wenn die KVV. den Juden aus dem *pro iis qui immutabuntur* (Hier. *commu-*

---

[1]) Raschi führt dazu den talmud. Ausdruck בשׂר תמותה שחוטה an, den er *Kidduschin* 21b (vgl. *Semachoth* Abschn. VII) „Fleisch todkranker geschlachteter Thiere" erklärt.

tabuntur) die Berechtigung der neutest. Oekonomie gegen die alttest. erweisen wollen (Augustin in der *oratio adv. Judaeos*) und das doppelte *pro* glossiren: *pro Judaeis, ut convertantur, pro Assyriis, ut evertantur*, oder gar *Assyrii* als Namen derer fassen, die ihr Herz richten (Notker nach Augustins *Sermones*), so sind das schlechte Versuche, Verstand in jene Worte zu bringen. Besser Hgst., welcher damit den Ps. als Fürbitte für das Zehnstämmereich nach Beginn der assyrischen Deportation bezeichnet findet[1], indem er, um die Mitnennung Benjamins zu erklären, zu beweisen sucht, dass bei der Reichsspaltung der Stamm Benjamin mit Ausnahme Jerusalems und der Umgegend dem Reiche Israel einverleibt worden sei. Aber so verhält sichs nicht. Denn 1) Benjamin stand nach der Reichsspaltung mit Juda auf Rehabeams Seite 1 K. 12, 21.; 2) Juda und Benjamin erscheinen auch sonst in den Geschichtsbüchern verbunden als Theile des Reiches Juda 2 Chr. 11, 3. 23 und benjaminitische Ortschaften als judäische dem Rechte, wenn auch nicht dem Besitze nach 2 Chr. 16, 1 vgl. Jes. 10, 28—32; wenn also gesagt wird, dass dem judäischen Könige nur Ein Stamm von zwölfen verbleiben soll, so ist auf der einen Seite Juda, inbegriffen Benjamin und Simeon, gemeint, auf der anderen Manasse nach seinen beiden Hälften zweimal gezählt, Levi aber nicht mitgerechnet. Diese Zählungsweise ist sonderbar, aber es findet sich neben andern Zählungsweisen (s. meine Genesis 2, 160) auch die nicht minder sonderbare, dass Levi, Ephraim, Manasse als drei bes. Stämme gerechnet, Dan aber und Simeon weggelassen werden, wohl als die unbedeutendsten Stämme, deren Gebiete von Juda abgebrochen wurden und sich mit befriedigender Genauigkeit auch gar nicht angeben lassen (Dt. c. 33. Apok. c. 7). So sind auch Juda und Benjamin 1 K. 11, 13. 32. 36., auf deren Grenze Jerusalem lag, als שׁבט אחד betrachtet (s. Thenius).

Auch Jer. 31, 15 widerspricht jener Voraussetzung Hgst.'s. Denn die nach Babel ziehende גלות Jerusalems und Juda's sammelte sich in Rama (Jer. 40, 1), Rama aber (*er-Râm*) ist eine benjaminitische Stadt, und ebendeshalb erhebt sich Rahel aus ihrem Grabe, blickt ihren vom heimischen Boden Abschied nehmenden Kindern

[1]) Dillmann setzt den Ps. minder wahrsch. tiefer herab und fasst ihn als Gebet um Wiederherstellung zur vollen grossen Gemeinde durch Rückführung der Stämme des alten Reichs Ephraim, indem er bemerkt: „Schon die griech. Ueberschr. sagt ganz richtig ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου“. Ist damit gemeint, dass ὁ Ἀσσύριος die assyr. Exulanten bed.? Vgl. dagegen die Ueberschr. 76 (75), 1 LXX.

trostlos weinend nach und wird durch des Propheten Mund mit deren bevorstehender Rückkehr aus Feindes Land getröstet. „Rama — bemerkt Hitz. richtig — lag im Gebiete des Stammes Benjamin, der nun fortwandert, daher kann die klagende Mutter füglich Rahel genannt werden, und wird es um so schicklicher, weil sie zugleich die Mutter Josephs, also Ephraims, war, das als Hauptvolk des Zehnstämmereichs V. 9. 18 genannt wird."

Wenn nun aber „Ephraim, Benjamin und Manasse" in unserem Ps. nicht das Zehnstämmereich bez. kann, weil Benjamin nicht zu den zehn St. gehört, obwohl, wie die Geschichte zeigt, zumal seit der Verwerfung des benjaminitischen Königthums, in Benjamin sich starke Sympathien zu den beiden nächstverwandten josephitischen St. regten und, wie schon die natürliche Lage mit sich brachte, gerade benjaminitisches Gebiet der Zankapfel beider Reiche war (vgl. z. B. 2 Chr. 13, 19), und wenn also der Ps. sich nicht als Fürbitte für das Reich Ephraim fassen lässt, was ohnehin bei dem Abfall dieses Reiches von Jehova nicht wahrsch. und sonst beispiellos ist (vgl. dagegen 2 Chr. 19, 2): so fragt sichs, wie man sich die Nennung Ephraims und Manasse's mit Benjamin, ihrem Liebling, in der Mitte zu erklären hat. Sie erklärt sich nur entw. aus der Zeit des Exils, wo der Zwiespalt der beiden Reiche vor ihrem gemeinsamen Geschick und der Hoffnung auf Wiederherstellung eines einigen Israel zurücktrat, nicht jedoch aus der Zeit nach dem Exil (Ew. Mr.), wo die alte Stämme-Eintheilung verwischt war, am wenigsten aus der maccabäischen (Hitz. Olsh.), wo die Verschweigung Juda's schier unbegreiflich wäre — oder aus der davidisch-salomonischen, wo die Stämme noch Einen heimischen Boden bewohnten und die Reichseinheit noch nicht gesprengt war. Wir entscheiden uns für das Letztere, weil unser Ps. diese synekdochische Bez. Gesammtisraels nach den joseph. St. mit anderen vorexil. Asaphpsalmen (77, 16. 78, 9. 81, 6) gemein hat. Räthselhaft bleibt diese der ganzen Psalmgruppe gemeinsame Erscheinung. War viell. Asaph aus einer Levitenstadt des Stammgebiets von Ephraim od. Manasse gebürtig? Ist in unserm Ps. der Eber aus dem Walde etwa Seïr-Edom und die Zeitlage dieselbe, wie in Ps. 60., wo Juda von den Edomitern in Beschlag genommen war und nach der Hülfe der genannten kriegerischen Bruderstämme ausschaute? — —

Die strophische Gliederung ist hier wieder einmal unverkennbar. Der Ps. besteht aus 5 achtzeiligen Str., deren 1. 2. u. 5. mit dem Kehrverse schliessen: „Elohim, stelle uns wieder her, lass

leuchten dein Antlitz, so ist uns geholfen". Diese Bitte steigert sich. Der Kehrvers beginnt das erste Mal mit אלהים, das zweite Mal mit אלהים צבאות, das dritte Mal mit dem dreifachen Gottesnamen יהוה אלהים צבאות, mit dem auch die mittlere Gruppe (V. 5) anhebt.

Die 1. Gr. enthält reine Bitte:

[2] Hirte Israels, o horche,
Der du führst nach Heerden-Weise Joseph,
Auf den Cheruben thronest, o erscheine!
[3] Vor Ephraim und Benjamin und Manasse her
Erwecke deine Heldenkraft
Und mach dich auf zum Heile uns!
[4] Elohim, bring uns wieder,
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Zuerst heisst das Gesammtvolk als das von Jakob stammende *δωδεκάφυλον* ישׂראל, dann, wie 81, 6., יוסף, welches anderwärts, wo es von יעקב oder יהודה unterschieden wird, Name des Zehnstämmereichs ist (s. Caspari zu Ob. V. 18) oder doch die nördlichen Stämme bez. (77, 16. 78, 67 f.). Die Partt. benennen Gott nach seinem bisher immer bewiesenen Wesen. Dass der sterbende Jakob gerade im Segen Josephs Gott רֹעֶה nennt Gen. 48, 15. 49, 24., steht viell. nicht ausser Zus. mit der Wahl der beiden ersten Benennungen. In der dritten fliesst das Thronen im Heiligthum hienieden und im Himmel droben ineinander; denn das A. T. ist sich des Wechselbezugs des irdischen und himmlischen היכל bis zur Verschwimmung beider bewusst. Die Cherube, welche Gott bethront d. i. auf denen er thront, sind die Träger der מרכבה des Weltregierers (s. zu 18, 11). Der D. fleht mit הוֹפִיעָה (wie 50, 2), dass er in seinem Lichtglanze d. i. seiner feurig lichten, richtenden und rettenden Doxa erscheine, sei es unmittelbar sichtlich oder auch nur wirkungsweise erkennbar. An יוסף schliesst sich die Bez. Israels nach אפרים und מנשׁה, und die Beiden nehmen den leiblichen Bruderstamm in ihre Mitte, dessen Ahn mit Joseph, dem Ahn Ephraims und Manasse's, die geliebte Rahel zur Mutter hat. Möge Gott vor diesen Dreien her, d. i. ihr Siegesherzog werdend, seine גבורה erwecken, welche jetzt gleichsam schlummert, indem sie sich nicht äussert und nicht eingreift. לְכָה ist auffordernder Imper.[1]; über יְשֻׁעָתָה s. zu 3, 3.; לָּנוּ hat *Dag. forte conjunct.* nach Ges. §. 20, 2[a]. Mit הֲשִׁיבֵנוּ wird nicht um Zurückführung aus dem Exil gebeten, denn das Volk be-

[1]) Nicht Pron.: dir kommt es zu, zum Heile uns zu sein, wie es sonderbarer Weise die jüd. Ueberlieferung (Talmud, Midrasch, Masora, s. Nurzi) fasst, weshalb *jer. Succa* 51[c] geradezu לך geschrieben wird.

findet sich nach dem Gesammteindrucke des Ps. noch auf vaterländischem Boden, sondern um Wiederbringung = Wiederherstellung *restitutio* (El. Hutter: bring uns wieder zurechte) oder auch *recreatio* (Lth.: tröste uns). Israel ist in seiner dermaligen Ohnmacht sich selbst nicht mehr ähnlich, es bedarf göttlichen Einschreitens, um wieder in verheissungsgemässen Stand, um wieder zu sich selbst zu kommen. Möge ihm denn Gott sein lange verhülltes verdunkeltes Antlitz wieder lichten und leuchten lassen, so wird ihnen geholfen, wie sie es wünschen (וְנִוָּשֵׁעָה Cohortativ nach imperativischem Vordersatze, wo er bald die Absicht, bald die Folge, bald beides ineinander bed.).

In der 2. Gr. ergeht tiefe Klage über die Zorngestalt der Gegenwart und, so begründet, erhebt sich die Bitte von neuem:

[5] Jahawâh Elohîm Zebaôth,
Wie lange rauchest du bei deines Volkes Beten?!
[6] Du gabst zu essen ihnen Thränenbrot
Und tränktest sie mit Thränen kannenweise.
[7] Du setztest uns zur Fehde unsern Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihr Gespötte.
[8] Elohîm Zebaôth, bring uns wieder
Und lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

Die Uebertragung des Rauchens עָשַׁן von Gottes Nase = Zornschnauben (74, 1. Dt. 29, 19) auf Ihn selbst ist kühn und wäre, wie andere dergleichen Ausdrücke (s. darüber zu 18, 9), nicht möglich, wenn die Macht des Zorns nicht als etwas zur Natur göttlichen Wesens Gehöriges anzusehen wäre; Gott, der Licht und Liebe ist, wird zu אֵשׁ אֹכְלָה mittelst Regresses auf die Potenzen, welche das Substrat seiner Lichtherrlichkeit bilden, und „er raucht", indem er hinter den gegen den Sünder erregten Aeusserungen seines finster feurigen Princips das Licht seines Liebesantlitzes verbirgt. Die Verbindung von עָשַׁן mit בְּ ist nicht nach חָרָה בְּ (entbrennen = zürnen wider jem.) zu verstehen, denn des Volkes Gebet ist nicht Gegenstand des Zorns, sondern nur nicht Beseitigungsmittel desselben; Gott verhüllt sich dabei in dichte Wolke, durch die es nicht hindurchzudringen vermag. Thränen-Brot ist nach 42, 4 in Thränen bestehendes; Thränen, stromweis auf die Lippen des Betenden und Fastenden herabrinnend, sind seine Speise und sein Trank. הִשְׁקָה *c. acc.* bed. etwas zu trinken geben, *seq.* בְּ mittelst etwas tränken; שָׁלִישׁ (talm. das Drittel) ist Acc. der nähern Bestimmung: drittelmaassweise[1]. Die Nachbarn sind die Nachbarvölker, die bei jeder

[1]) Im Talm. bed. שָׁלִישׁ (gemeinhin שְׁלִישׁ gesprochen) gleichfalls *pars tertia*

Gelegenheit ihren Hass an Israel ausliessen und ihren Eigennutz fütterten. In לָמוֹ drückt sich die Lust aus, die es ihnen macht, Israel zu verhöhnen.

In der 3. Gruppe besondert sich die Klage, indem sie Vormals und Jetzt gegen einander hält, und danach gestaltet sich die immer dringlichere Bitte:

[9] Einen Weinstock aus Aegypten siedeltest du über,
Triebst Nationen aus und pflanztest ihn;
[10] Hast Raum gemacht vor ihm her,
Und er schlug Wurzeln und füllte die Erde.
[11] Bedeckt wurden Berge von seinem Schatten
Und von seinen Zweigen Cedern Gottes.
[12] Du dehntest seine Aeste bis ans Meer
Und nach dem Strome hin seine Schösslinge.

[13] Warum hast du eingerissen seine Zäune,
Dass ihn berupfen alle die des Weges ziehn.
[14] Es schrotet ihn der Eber aus dem Walde
Und der Fluren Getümmel beweidet ihn.
[15] Elohim Zebaôth, kehre um,
Blicke vom Himmel und sieh und nimm dich an dieses Weinstocks!
[16] Und sei Schirm dess, den gepflanzt deine Rechte,
Und über dem Sohn, den du dir geeignet.

[17] Verbrannt mit Feuer, losgeschnitten,
Vor deines Antlitzes Dräuen verderben sie.
[18] O halte deine Hand über den Mann deiner Rechten,
Ueber den Menschensohn, den du dir geeignet,
[19] Und nicht weichen werden wir von dir —
Mach uns lebendig, und feiern werden wir deinen Namen.
[20] Jahawâh Elohim Zebaôth, bring uns wieder,
Lichte dein Antlitz, so wird uns geholfen.

An den Futt. V. 9 haben wir einen der Fälle, wo die Imperfektbed. nicht aus äusserer Tempusfolge, sondern aus dem innern Gedankenzus. des Schriftstellers hervorgeht; die folgg. *futt. consec.* und

und zwar je nach dem Zus., da wo von Verzehntung gehandelt wird, den dritten Theil des bei voller Reife (des Getreides oder der Oliven) zu erzielenden Ertrags, richtiger wohl: den dritten Theil der vollen Reife selbst *Måseroth* I *Mischn.* 3., *jer. Måseroth* 49ª (vgl. מְשַׁלֵּשׁ *Mezíʿa* 68ª zum Drittel ausgereiften Wachsthums gelangt, von Kälbern und Füllen), oder auch den dritten Theil des Grundwerthes d. i. des dermaligen Werthes eines Gegenstandes gemeinsamen Gewinnes *Meziá* 69ª. Noch viel häufiger ist שְׁלִישׁ als Benennung der dritten Person, die von Parteien zum Vertrauensmanne, z. B. Depositar einer Urkunde oder Geldsumme, gewählt wird, woher שְׁלִישׁוּת das Depositum (in der Hand eines Dritten) und *v. denom.* הִשְׁלִישׁ einem Dritten in Verwahrung geben.

praett. setzen den vergangenheitsgesch. Sinn ausser Zweifel (s. Ew. §. 136[b]). Wie Joseph im Segen Jakobs Gen. 49, 22 (s. dort) dem Senkreis (בֵּן) eines Fruchtgewächses (פֹּרָת) verglichen wird, dessen Schossen (בָּנוֹת) die Mauer überklettern: so hier Israel einem Weinstock (vgl. zu Gen. 49, 22 גֶּפֶן פֹּרִיָּה 128, 3), der in Aeg. gross geworden und von da ins Land der Verheissung verpflanzt worden ist; הִסִּיעַ LXX *μεταίρειν*, nicht anders als Iob 19, 10., viell. mit Anspielung auf die מסעות des nach Canaan wandernden Volkes (78, 52).[1] Hier machte Gott seinem Weinstock Bahn und Platz (פִּנָּה machen, dass ein bisher bedeckter Raum gesehn wird *φαίνεται*), und nachdem er ihm freien Boden und ungehemmte Möglichkeit der Ausbreitung gesichert hatte, wurzelte er (der Weinstock) seine Wurzeln d. i. schlug er sie immer tiefer und weiter und erfüllte die Erde ringsum (eine Thatsache, deren endzeitiges Gegenbild Jesaia 27, 6 weissagt). Nach allen Seiten hin breitete sich das israel. Gottesreich aus gemäss der Verheissung. Das sagen in fortgeführter Allegorie V. 11. 12., in den „Bergen“ auf die Südgrenze, in den „Cedern“ auf die Nordgrenze, in dem „Meere“ auf die Westgrenze und in dem „Strome“ (Euphrat) auf die Ostgrenze desselben deutend (s. Dt. 11, 24 u. a. St.). צִלָּהּ und עֲנָפֶיהָ sind Acc. des sogen. entfernteren Obj. Ges. §. 143, 1., קָצִיר ist Abschnittling = Ast, יוֹנֶקֶת Säugling = junger saftiger Schoss, אַרְזֵי־אֵל die Libanoncedern als lebendige Denkmäler der göttlichen Schöpfermacht. Die Allegorie geht über das Maass der natürlichen Wirklichkeit hinaus, indem sich diese nach der abgebildeten geschichtlichen strecken muss. Wie unähnlich aber ist der ehemaligen gesch. Wirklichkeit die gegenwärtige! Der D. fragt לָמָּה, denn die Gegenwart ist ihm ein Räthsel. Die Umhegungen des Weinstocks sind niedergerissen, alle, die mit ihm in Berührung kommen, berupfen ihn (אָרָה *decerpere*[2]), es schrotet d. i. beisst und frisst

---

[1]) Wenn Landwirthe — sagt *Schemôth Rabba* c. 44 mit Bezug auf u. St. — den Weinstock zu veredeln suchen, was thun sie da? Sie entwurzeln (עוקרין) ihn aus seinem Standort und setzen ihn ein (שותלין) in einen andern, s. auch c. 36 über die Pflanzennamen Israels und *Wajikra rabba* c. 36., wo die Vergleichung Israels mit dem Weinstock nach allen Seiten hin durchgeführt wird: „Wie man den Weinstock nicht pflanzt an einem Orte, wo grosses, schroffes Gestein ist, sondern man durchforscht den Boden und alsdann pflanzt man ihn: so triebst du Völker aus und pflanztest ihn“ u. s. w.

[2]) Im Talm. ist ארה das übliche Wort vom Einsammeln der Feigen, so dass אֹרֶה *Bathra* 82[b] geradezu s. v. a. אֹרֶה בְּתְאֵנִים ist *Mezía* 89[b] (nach der LA des Aruch), wo die vom Einsammeln der einzelnen Fruchtarten üblichen sonderlichen Ausdrücke aufgezählt werden.

ihn ab (כִּרְסֵם aus כָּסַם = גָּזַם [1]) das Schwein aus dem Walde (mit עַיִן תלויה schwebendem 'Ajin) und was auf dem Gefilde sich tummelt (s. über זִיז 50, 11) d. i. das unbändig lebensmuthige Wild weidet ihn ab. Es ist wahrsch., dass der D. bei dem Wildschwein an ein bestimmtes Volk denkt, wie auch sonst Thiere als Embleme von Völkern vorkommen z. B. Leviathan, Wasserschlange, Behemoth (Jes. 30, 6) als Emblem Aegyptens. Der Midrasch erklärt es von Seïr-Edom und זיז שדי von den zeltenden Arabern (vgl. „und er wird sein ein Waldesel unter Menschen“ Gen. 16, 12); Raschi (zu *Pesachim* 118 b) vom letzten Weltreich: חזיר מיער ist das Thier, von dem die Schrift sagt (Dan. 7, 7): es frass und zermalmte und zertrat das Uebrige mit seinen Füssen; v. Lg. von den Syrern mit Bezug auf den Zwang, Schweinefleisch zu essen. Besser Hgst. von Assur, wofür sich anführen liesse, dass Jes. 7, 18 Aeg. wegen seines schlammigen Landes die Fliege, Assur wegen seines gebirgigeren, waldigeren Landes die Biene heisst. Aber offen gestanden: wir wissen nicht, welches Weltvolk oder welche Weltmacht der D. meint, weil wir nicht wissen, aus welcher Zeitlage heraus seine Klagen und Bitten ergehen. In V. 15 beginnt zum dritten Male dreifach dringlich die Bitte, dem Weinstock erneuerte Zukehr der göttlichen Fürsehung, erneuerte Pflege der göttlichen Gnade erflehend. Dass וְכַנָּה V. 16 den Setzling oder Stock *plantam* (Trg. Syr. AE. Kimchi u. A.) bed. und also der ganze V. 16 von וּפְקֹד regiert sei, ist unwahrsch., obwohl פָּקַד zur Noth auch abwechselnd mit עַל construirt sein könnte, was sonst nur im Sinne der Strafheimsuchung vorkommt. Schon LXX erkennt וכנה als Imper.: *καὶ κατάρτισαι* (= כּוֹנְנָה). Aber der Wechsel des עַל mit dem Objektsacc. legt es näher, כנה nicht von כָּנַן = כּוּן herzuleiten, sondern von כָּנַן كَنَّ = גָּנַן umhegen, decken, schirmen (Ges. HW.): und schirme den welchen . . oder: schirme was gepflanzt hat deine Rechte. Die Vocalisation freilich

---

[1]) Schon Saadia, welcher treffend يقرضها erklärt, und Dunasch (Adonim), welcher das Quadrilit. irrig mit כָּרֵשׂ Jer. 51, 34 combinirt, verweisen auf das talm. קִרְסֵם, welches von Ameisen vorkommt, wie قرض von Nagethieren. So *Peah* II §. 7. *Menachoth* 71b, wozu Raschi: „die Heuschrecke חגב pflegt von oben zu fressen, die Ameise die Getreidehalme von unten abzureissen“. Anderwärts bez. קירסם das Abbrechen dürrer Zweige vom Baume, wie זֵרֵד die Hinwegnahme grüner z. B. *Aboda zara* 49b, wo auf die Frage, durch welche Acte seitens des heidnischen Eigenthümers die אש״ה d. i. der dem heidnischen Cultus gewidmete Baum diese seine Eigenschaft verliere, geantwortet wird: קירסם wenn er deren dürre Aeste zum Verbrennen abbricht, ווירד oder wenn er grüne Reiser davon nimmt.

scheint כנה als Form von כֵּן (LXX Dan. 11, 7 *φυτόν*) zu fassen, denn ein *imper. parag. Kal* der Form כַּנָּה (für כֹּנָּה vgl. *orah* für *orrah* Num. 22, 6) kommt sonst nicht vor, aber dass er auch im Sinne der Punktatoren möglich war, zeigt גַּל wälze ab 119, 22.[1] Dass בֵּן im Parallelgliede wie Gen. 49, 22 pflanzliche Bed. habe, ist im Hinblick auf die folg. Namen Israels eine unnöthige Annahme; אִמַּץ hat den Sinn fester Zueignung, wie Jes. 44, 14, indem der Begriff des Festmachens in den des Festnehmens, der Beschlagnahme übergeht, Rosenm. gut: *quem adoptatum tot nexibus tibi adstrinxisti.* Das allesbeherrschende Bild vom Weinstocke setzt sich auch V. 17 noch fort; denn die *partt. fem.* gehen auf גֶּפֶן, das Verb. aber kann pluralisch lauten, weil die von Israel dieser גפן sind, welcher *combusta igne, succisa* (näml. in Ansehung seiner Zweige) vor dem Dräuen des göttlichen Zornantlitzes unterzugehen begriffen ist oder in Gefahr des Unterganges schwebt (יֹאבֵדוּ). Diesen V. 17 von Ausreutung der Feinde zu verstehen, wird durch die Ausdrucksweise in 17ª unmöglich und liegt auch sonst ferne, da in diesem Falle das optative יאבדו eine andere Stelle haben oder wenigstens der Subjektwechsel gegen Missverständniss gesichert sein würde. Mit dem bittenden כַּנָּה עַל deckt sich dem Sinne nach תְּהִי־יָדְךָ עַל[2]. Es ist Israel, welches V. 16 בֵּן heisst als der Sohn, den Jehova in Aeg. ins Dasein gerufen und dann aus Aeg. zu sich gerufen und am Sinai feierlich für seinen Sohn erklärt hat Ex. 4, 22. Hos. 11, 1., und welches nun אִישׁ יְמִינֶךָ genannt wird, als das Volk, welches Jehova vor andern bevorzugt und für die Ausrichtung seines Heilswerks sich zur Rechten gestellt hat, zugleich aber בֶּן־אָדָם, weil es der an sich selbst ohnmächtigen, durch und durch bedingten und abhängigen Menschheit angehört. Das Trg. übers. V. 16: „und über den König Messias, den du dir gefestigt (d. i. fest erwählet)" nach Ps. 2 und Dan. 7, 13.

---

[1]) Das arab. كَنَّ decken, bergen, *mettre à couvert*, schützen (gegen äussere Einflüsse, Angriffe u. dgl.) wird dem Sprachgebr. nach immer nur mit dem Acc. der gedeckten Sache oder Person construirt, dagegen mit مِن, عن oder على desj., vor oder gegen welchen oder was die Deckung erfolgt. Ebenso die abgeleiteten Formen. Nach allgem. Bedeutungsanalogie könnte es freilich ebenso gut wie das laut- und sinnverw. جَنَّ auch mit على in der Bed. von überdecken construirt werden, aber das Arab. wenigstens hat nach meiner bisherigen Erfahrung dies nie gethan. Fl.

[2]) Ueber das Gaja beim Schebâ von תְּהִי s. Riegler u. Martinet, Hebr. Sprachlehre S. 275., zur Zeit das einzige deutsche Werk, welches über Metheg-Gaja genaue Auskunft ertheilt.

Der König Messias ist ja freilich בן und בן־אדם und איש ימין ה' im höchsten Sinne, denn er ist Gottes Sohn und derjenige Mensch, welcher durch Sühne der alten Menschheit den Grund einer neuen gelegt hat und die Menschengeschichte zum Ziele ihrer Vollendung führt, und er sitzt, nach tiefster Erniedrigung aufs höchste erhöhet, zur Rechten Gottes (110, 1). Die Gottes- und Menschensohnschaft Israels hat die seinige zum Mittel- und Zielpunkt, so wie auch die Bitte תְּחַיֵּנוּ erst in Ihm (vgl. Hos. 6, 2) ihre schliessliche Erhörung findet. Insofern ist jene synagogale Deutung heilsgeschichtlich berechtigt. Der Ps. ist Fürbitte für das Volk, aus welchem der Christus Gottes hervorgehen soll. Es hat einen göttlichen Beruf für die Menschheit, dem es, unerdrückt von der Weltmacht, erhalten bleibt, indem es mitten im Untergange immer und immer wieder so gläubig betend, wie in diesem Psalme, Gottes Verheissung ergreift, an welcher es die Gewähr seiner Unvergänglichkeit hat.

PSALM LXXXI.

Auf Ps. 80., der in die Zeit der Ausführung aus Aegypten zurückblickt, folgt ein anderer mit ebendemselben asaphischen Grundcharakterzug urgeschichtlichen Rückblicks (vgl. insbes. 81, 11 mit 80, 9). In Ps. 81 vereinigt sich das lyr. Element von Ps. 77 mit dem didaktischen von Ps. 78. Die Einheit dieser Ps. ist unzweifelhaft. Alle drei haben gegen Ende den Schein des Fragmentarischen. Denn der Verf. hat die Eigenheit, zur Höhe seines Gegenstandes hinauf-, in die Tiefe desselben hinabzusteigen, ohne dahin zurückzukehren, wovon er ausgegangen. In Ps. 77 hiess die Gesammtheit Israels בני יעקב ויוסף, in Ps. 78 lasen wir בני־אפרים statt des Gesammtvolkes, hier wird dieses geradeweg יהוסף genannt. Auch das verräth Einheit des Verf. Sodann ruht Ps. 81 ganz wie 79 auf der pentat. Geschichte, auf Exodus und Deuteronomium. Jehova selbst redet durch den Mund des Sängers, wie dereinst Mose's — Asaph ist *κατ' ἐξ.* der Prophet, der חֹזֶה unter den Psalmisten. Und ihm eigenthümlich und unter den Proph. bes. mit Micha gemeinsam ist auch das dem schnellen Affektenwechsel entsprechende synekdochische Ueberspringen von einer Redeform zur andern (vgl. Mi. 6, 15 f.), das was die Araber *talwîn el-chitâb* Colorirung der Rede durch Personwechsel nennen.

Der S. fordert zu jubelnder Begrüssung der bevorstehenden Festzeit auf und in V. 7 ff. lässt Jehova selbst sich als Festprediger

vernehmen; er erinnert die Jetztlebenden seiner Gnade an dem alten Israel und ermahnt sie, sich nicht gleicher Untreue schuldig zu machen, um nicht gleicher Gnadenerweisungen verlustig zu gehen. Was für eine Festzeit ist das? Jedenfalls eine der beiden am Vollmondstage beginnenden (s. Knobel, Lev. S. 543). de W. Hgst. u. A. meinen: das Passafest. Aber das Posaunenblasen 4ᵃ führt auf den 1. Tischri, den Laubenfestmonat. Targum, Talmud (bes. *Rosch ha-Schana*, wo dieser Ps. viel besprochen wird), Midrasch und Sohar stimmen darin zusammen.[1] Ps. 81 ist überlieferungsgemäss Neujahrsps.

Ueber עַל־הַגִּתִּית s. zu 8, 1. Die ebenmässige stichische Anlage des Ps. ist einfach und klar. Das Schema ist 11. 12. 12.

[2] Lasst Jubel schalln Elohim, unserer Stärke,
Drommetengeschmetter dem Gotte Jakobs.
[3] Erhebt Gesang und rührt die Pauken,
Die wohlklingende Cither nebst Harfe.
[4] Stosst am Neumond in das Hifthorn,
Am Vollmond, zum Tage unseres Festes.
[5] Denn Satzung für Israel ist das,
Gerechtsame des Gottes Jakobs.
[6] Ein Zeugniss hat er's in Joseph niedergelegt,
Als dieser auszog hin über Aegypten —
Sprache eines nicht Gekannten vernahm ich.

Ist unter בַּחֹדֶשׁ der Neumond *κατ' ἐξ.*, näml. der des 7. Monats (des Sabbatmonats), zu verstehen, so wird הָרִיעוּ eine Anspielung auf יוֹם הַתְּרוּעָה Drommetengeschmettertag sein, wie der 1. Tischri Num. 29, 1 nach Lev. 23, 24 vgl. Num. 10, 10 genannt wird; das vorzugsweise diesem Tage eignende Blasen der zwei (später 120, s. 2 Chr. 5, 12) silbernen Drommeten hatte die Verheissung, dass Jehova sich dadurch wie durch einen verstärkten Gebetsruf an sein Volk erinnern lassen wollte. Neben dem *Tantaratan* (langgezogenen, schmetternden und langgezogenen Ton תקיעה תרועה תקיעה)[2] der Drommeten, welches nach der Tempelzerstörung als eng mit dem Opfer zusammengehörig aufgegeben worden ist, wird in der Thora freilich das noch jetzt übliche Stossen in das Schophar („Hifthorn" von Hift,

[1]) Diese festkalendarische Beziehung ist auch der Grund dafür, dass Ps. 81 zu dem Psalmen-Mosaik der Zwischenfeiertage des Laubenfestes in der Tempelliturgie gehörte, denn חומב חי' (s. oben S. 233 Anm.) fasst nach *b. Succa* 55ᵃ (dies die Barajtha, auf welche sich Raschi zu *Joma* 3ᵃ bezieht) folgende Psalmstücke zusammen: Ps. 29 (ה); 50, 16 (ו); 94, 16 (מ); 94, 8 (ב); 81, 7 (ח); 82, 5ᵇ (י).

[2]) s. Armknecht, Die h. Psalmodie oder der psalmodirende König David (1855) S. 5.

Hief = תקיעה) als Neujahrsritus nicht ausdrücklich erwähnt, aber daraus, dass der Beginn des je 50. Jahres, welches ebendeshalb שְׁנַת הַיֹּבֵל *annus buccinae* heisst, durch Hornsignale im ganzen Lande bekannt gemacht werden soll Lev. 25, 9., lässt sich schliessen, dass wohl auch das Sabbatjahr und der Sabbatneumond durch solches Schopharblasen, wenn auch in beschränkterem Umfang, ausgezeichnet wurden; man muss das auch, wenn man בחדש vom 1. Nisan versteht, annehmen, und ohne Widerrede ist diese Annahme beim 1. Tischri weit berechtigter. Die RA נָתַן תֹּף geht von נָתַן קוֹל aus, wonach נָתַן geradezu: anstimmen, anschlagen, hören lassen bed. Ueber כֶּסֶה (Spr. 7, 20 כֶּסֶא) ist die jüd. Ueberlieferung unsicher. Die talm. Erklärung (*b. Rosch ha-Schana* 8[b], *Bêza* 16[a] u. daraus Trg.), wonach es der Tag ist, an welchem der Neumond d. i. der in Verneuung begriffene Mond sich bedeckt d. i. Morgens vom fernen Westen aus und Abends vom fernen Osten aus fast unsichtbar macht, und die noch imponirender vertretene, wonach überh. (von כֶּסֶה = כָּסַס *computare*) eine fixirte gemerkzeichnete Zeit so genannt wird (LXX Vulg. Raschi, Jacob Tam, AE Kimchi u. A.[1]), werden aufgewogen durch den syr. Sprachgebrauch, in welchem *keso* den Vollmond (eig. Bedeckung d. i. Füllung der Mondscheibe) und überh. die Monatsmitte (s. Pesch. 1 K. 12, 32 vom 15. T. des 8. M., 2 Chr. 7, 10 vom 23. T. des 7. M., beidemal vom Laubenfest) und die Zeit von da ab bez., wonach auch a. u. St. *wa-b-kese* übers. ist, was ein syrisch-arab. Glossar (bei Rosenm.) *festa quae sunt in medio mensis* erklärt. Die Peschito geht da, wie Trg., von der LA חַגֵּינוּ aus, welche nach LXX u. den besten Texten (Nurzi v. d. Hooght Nissel Heidenh.) gegen den Sing. חַגֵּנוּ zu verwerfen ist. Ist aber חגנו zu lesen und bed. כסה (welches im Hinblick auf die syr. Form besser כֵּסֶה als כֶּסֶה vocalisirt wird) nicht *interlunium*, sondern *plenilunium* (wofür auch *Aquila* Spr. 7, 20 ἡμέρα πανσελήνου), so ist das Laubenfest gemeint, welches nicht erst im Talmudischen, sondern schon 1 K. 8, 2 vgl. 2 Chr. 5, 3 als der Feste freudenreichstes schlechtweg הֶחָג genannt wird. Zwar liegt zwischen dem Hochfeiertage des 1. Tischri und dem Laubenfeste am 15.—21. u. 22. Tischri der grosse Versöhntag am 10. Tischri mitteninne, aber gerade dadurch wird ja Laubhütten zum Ausbund aller Feste, dass es an dem Versöhntage die gnadenreiche Basis einer die Gesammtgemeinde und alle buss-

[1]) Auch Kimchi's Vorgänger in der Lexikographie: Menahem u. Parchon; die von Ersterem erwähnte Deutung *in sacrificio* (von כֶּסֶם = נָכַס *mactare*) ist die Saadia's.

fertig erkannten Uebertretungen derselben umfassenden Sühne hat. Der D. will, dass man den Neumond des Neujahrs mit Jubelruf und Jubelmusik begehen und diese am Vollmond, wenn der „Tag unseres Festes“ kommt, wiederholen, also dass man vom Neumond aus dem lieblichsten der Feste mit schallendem Ausdruck innigster Freude entgegengehen soll. Ist aber das Laubenfest das Ziel der Freude, so kann ich V. 5. 6[a] nur von der Stiftung dieses freudig zu bewillkommnenden Festes verstehen. In לְיִשְׂרָאֵל bez. לְ Israel als Empfänger, in לֵאלֹהֵי den Gott Israels als Eigner d. i. Urheber und Gesetzgeber; עֵדוּת heisst das Fest als göttliche religiöse Verordnung. Mit בְּצֵאתוֹ wird sie in die Zeit des Auszugs zurückdatirt; die Stiftung des Laubenfestes, zunächst als חַג הָאָסִף d. i. als Fest der Einscheuerung der Herbstfrüchte und also als Gesammternte-Schlussfest, gehört der ältesten Gesetzgebung an Ex. 23, 16. 34, 22. Mehr will die Zeitangabe: „als er (Jehoseph, wie es pathetisch für Joseph heisst) auszog über Aeg. hin“ nicht besagen. Zu עַל־מִצְרָיִם für ממצרים hat schon Hgst. mit Vgl. von Iob 29, 7 treffend bemerkt, dass der Auszug dadurch um so glorreicher erscheint, dass er vor den Augen des ganzen Aegyptens (Num. 33, 3) erfolgte, indem er eine ganze Strecke lang mitten durch Aeg. hindurchging. Dass aber שְׂפַת לֹא־יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע, relativisch zu מצרים gehörig, nichts weiter bed. als: wo ich eine Sprache hörte, die ich nicht verstand, ist, so nahe es durch 114, 1 (vgl. שָׁמַע Dt. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15) gelegt wird, sehr unwahrsch.; Olsh. hat Recht, dass diese Worte hier durchaus müssig stünden, auch kann man sich im Hinblick auf die folg. Rede Gottes des Eindrucks nicht erwehren, dass sie auf Gott selbst zu beziehen seien, wie Ges. §. 123 Anm. 1 richtig erklärt wird. Freilich können sie nicht unmittelbar die Rede Gottes einführen, denn die Einsprache Gottes kann dem Dichter und Seher nicht so fremdartig vorkommen, wie die Geisterstimme Iob 4, 16 dem Eliphas; auch hat ja אשמע nach vorausgeg. hist. Aussagen die Präsumtion der Imperfektbed. für sich. Man erkläre also nach Ex. 6, 2 f. Es war die Sprache eines bekannten, aber doch auch unbekannten Gottes, welche Israel vom Sinai vernahm. Es war der als יהוה bisher nur vorspielsweise offenbar gewordene Gott, der nun an diesem Zielpunkt der patriarchalischen Gesch. in dem wunderbaren neuen Lichte der an Aeg. vollzogenen Gerichte und der Schirmung, Erlösung, Erwählung Israels wie ein bisher Unbekannter erschien, wie denn wirklich die Heilsgeschichte, am Sinai angelangt, eine ganz andere Gestalt bekommt, indem von da an die Gemeinde

ein Volk und Jehova der König eines Volkes und das Band beider ein für das künftige wesentliche Heil erziehendes Volksgesetz ist. Die folgenden selbsteignen Worte Jehova's sind nun nicht die damals in der Zeit des Auszugs vernommenen. Aber indem der D. der Sprache gedenkt, welche der in nie gesehener und gehörter Weise sich Offenbarende damals mit seinem Volke redete, ergreift der Ewiglebendige, der gestern und heute Derselbige ist, selber das Wort, um sein Volk dessen zu erinnern, was er ihm damals gewesen und damals zu ihm geredet.

Es ist eine sanfte, aber tiefernste Laubenfestpredigt, die er dem Israel der Gegenwart hält. Man sieht daraus, dass die gesch. Bez. auf den Wüstenzug, welche dem Ernteschlussfeste als Hütten- oder Laubenfeste in dem auf die Ausführung der Festfeier in Canaan bezüglichen Zusatz Lev. 23, 39—44 gegeben wird, keine fremdartige und wohl gar nachexilische Zuthat ist, wie von George, Hupf., Ew. angenommen wird, so wie auch dass die Aussage Neh. 8, 17., dass dieses Fest von Josua b. Nun bis zu selbiger Zeit nicht begangen worden sei, nicht so unbeschränkt, wie sie lautet, verstanden werden kann, wie ja auch schon aus dessen Verknüpfung mit der salom. Tempelweihe 1 K. 8, 2 und aus der Umlegung durch Jerobeam 1 K. 12, 32 ff. hervorgeht.

[7] Ich hab' entrückt der Bürde seine Schulter,
Seine Hände wurden des Lastkorbs ledig.
[8] In der Drangsal riefst du und ich riss dich heraus,
Ich erwiederte dir in Donnerhülle,
Prüfte dich an den Wassern Meribah.
(Forte)
[9] Höre mein Volk, so will ich dir Zeugniss ablegen;
Israel, ob du auf mich hörest?!
[10] Nicht sei unter dir ein fremder Gott
Und nicht anbete einen Gott des Auslands.
[11] Ich, ich bin Jahawâh dein Gott,
Der heraufgeführt dich aus Aegyptenland —
Thu' weit auf deinen Mund, ich werd' ihn füllen.

Die Rede Jehova's beginnt, wie man nicht nur von einer Passafest-, sondern auch einer Laubenfestrede erwartet. Die gesch. Beziehung des Letztern und die natürliche (ökonomische) sind einander nicht fremdartig.[1] In den סכות aus Olivenlaub, Oleasterlaub, Myrtenlaub, Palmenblättern und Zweigen dichtbelaubter Bäume (Neh. 8, 15) soll sich das sesshafte Volk seiner wandernden und in אהלים

[1]) Recht gut ist das von Bachmann, Die Festgesetze des Pent. S. 132 f., dargethan worden, vgl. auch Wilh. Schultz in der Luth. Zeitschr. 1859, 2 S. 365.

lagernden Väter erinnern, mitten in der Fülle des Segens des Verheissungslandes sich die Schirmung vergegenwärtigen, die es auf dem Wege dahin in der Wüste erfahren hat — es ist ein und derselbe Gott, der damals wie jetzt über Israel waltete und es nun aus der Wildniss der Wüste in das von Milch und Honig triefende Erbe der Verheissung versetzt hat. So hebt denn die Rede Gottes mit Hinweisung auf die סִבְלוֹת Aegyptens Ex. 6, 6 f. und den דּוּד Lastkorb des dortigen Frohndienstes[1] an; aus solcher Noth riss er das nach Rettung schreiende arme Volk heraus, erhörte es בְּסֵתֶר רַעַם d. h. nicht (nach 22, 22. Jes. 32, 2): ihm Schutz vor Unwetter gewährend, sondern (nach 18, 12. 77, 17 ff.): aus Donnergewölk heraus, in welchem er sich zugleich offenbarte und verhüllte, dessen Feinde niederblitzend (Hgst.), und prüfte es an den Wassern Merîbah (s. zu 95, 8 f.), näml. ob sie nach so herrlichen Zeichen seiner Macht und Gnade im Vertrauen auf ihn beharren würden (Vaih.). Dass dies nicht geschehen, wird nicht gesagt; die schweigsam strafende Aposiopese, welche das סלה ausfüllt, vergleicht sich dem Blicke Jesu auf Petrus. Was nun weiter folgt, sind, wie der weitere Verfolg V. 12 zeigt, Gottesworte an das Israel der Wüste, welche zugleich mit dessen Treulosigkeit dem Israel der Gegenwart in Erinnerung gebracht werden. הֵעִיד בְּ wie 50, 7 Jemanden angehendes Zeugniss thun. אִם (dem Sinne nach *o si*) eröffnet eine forschende, das Gefragte herbeiwünschende Frage. In V. 10 wird der Grundton der Gesetzesoffenbarung vom Sinai angegeben; das den Dekalog eröffnende Grundgebot forderte Treue gegen Gott den Einen lebendigen, dem Israel um so ungetheilter und inniger sich hingeben musste, als augenscheinlicher es sich ganz und gar Ihm schuldete, der in Herablassung es erwählt und in Wundermacht es erlöst hatte, und wie leicht hätte ihnen diese Hingabe werden sollen, da er nichts als empfängliches Verlangen (119, 131) von ihnen verlangte, um sofort aus dem Reichthum seiner mächtigen Gnade alle ihre Bedürfnisse zu erfüllen!

[12] Aber nicht hörte mein Volk auf meine Stimme
Und Israel war mir nicht zu Willen.

---

[1]) „Dergleichen Lastkörbe — bemerkt Hgst. — finden sich abgebildet auf dem in Theben entdeckten Grabgewölbe, von dem Rosellini zuerst eine Abbildung und Beschreibung gegeben hat; sie dienen den Israeliten zum Transporte des Thones und der fertigen Ziegel." Gewiss ist es nicht, aber wohl möglich, dass die Hellfarbigen, Blauäugigen unter den Ziegelarbeitern die im Anf. des Exodus und hier im Ps. geschilderten frohnarbeitenden Israeliten sind; den Bart hätten sie dann in Anbequemung an äg. Sitte geschoren, an einem ist er noch sichtbar.

[13] Da liess ich sie hinfahren in ihres Herzens Verhärtung,
Hingingen sie in eignen Rathschlägen.
[14] O dass mein Volk gehorsam wär' mir,
Israel auf meinen Wegen schritte!
[15] Schier würd' ich demüthigen ihre Feinde
Und gegen ihre Dränger kehren meine Hand.
[16] Die Hasser Jahawâhs sollten sich ihm schmiegen
Und ihre Zeit sollte währen ewig.
[17] Er würde sie speisen mit Weizenfett
Und aus Felsen mit Honig würd' ich dich sättigen.

Israels Ungehorsam und Eigenwille vereitelte die gnädige Absicht der Gebote und Verheissungen seines Gottes; עַמִּי und יִשְׂרָאֵל wechseln wie in der Klage Jes. 1, 3., לֹא־אָבָה mit folg. Dat. wie Dt. 13, 9 (*οὐ συνθελήσεις αὐτῷ*). Da machte Gott ihre Sünde zu ihrer Strafe, indem er sie strafrichterlich dahingab in die Verfestigung ihres gegen seine Gnade sich verhärtenden Herzens (von שָׁרַר, anders gewendet in سَرَّ festmachen = erfreuen), so dass sie hingingen in i h r e n d. i. eignen selbstischen gottentfremdeten Entschliessungen, das Suff. so betont wie z. B. Jes. 65, 2, vgl. die Lehnstelle Jer. 7, 24 und dieselbe RA Mi. 6, 16. Weil nun dieser Zustand der Untreue gegen Gottes Treue bis heute sich wesentlich gleichgeblieben, so geht die Rede Gottes durch den Mund des S. sofort auf das Geschlecht der Gegenwart über und zwar, wie es dem heiteren Feste gemäss ist, in lieblich lockender Weise. Aus כִּמְעַט lässt sich vermuthen, dass das dermalige Verhältniss Israels zu den Völkern nicht der Würde des Volkes Gottes entspricht, welches berufen ist, die Welt in Gottes Kraft zu überwinden und zu beherrschen; הֵשִׁיב bed. hier nur *convertere*, nicht *rursus convertere*, לוֹ geht auf den Israel Jehova's, עִתָּם bed. nichts anderes als ihre Zeit, die Verheissung ist wie Jes. 33, 6: „Und es wird Sicherheit deiner Zeiten sein“ d. i. ein sich gleichbleibender und also verlässiger Zustand. Beidemal verbindet sich mit עֵת der Begriff des Wohlstandes, dem Bestand verheissen wird, wie anderwärts (Jes. 13, 22) der des Straftermins. Man erwartet nun, dass es im Verheissungstone mit וָאַאֲכִילֵהוּ weitergehen werde. Dafür hat der D., vielleicht zu Gunsten des Wohllautes, die Person gewechselt, so dass nun 17[a] wie aus seinem Herzen in Gottes Rede hereinklingt — eine in proph. Begeisterung nahe liegende Synallage (s. z. B. Jes. 34, 16[b]), die *unio mystica* des Proph. und des Gottes der Prophetie hat eine wundersame *communicatio idiomatum* zur Folge. Aber sollte der D. nicht וַיַּאֲכִילֵהוּ ausgesprochen haben? Das Fut. mit *Waw. conv.* kann doch wohl nicht

cibaretque eum bed., wie von jüd. Ausll. ohne weiteres angenommen wird? Historisch verstanden (LXX Syr.) gibt V. 17 keinen Schluss. Der Sinn ist ohne Zweifel, dass sich dem Israel der Gegenwart die Wunderspenden der mosaischen Erlösungszeit seinem nun sesshaften Zustande in der Gebirgsaue Canaans gemäss erneuern würden, wenn es dem Gesetzgeber vom Sinai gehorchen wollte. Das grosse Lied Dt. 32, 13 f. klingt hier wieder. Indess wird man die Möglichkeit zugeben müssen, dass das *fut. conv.* seine historische Bed. gegen die consecutive selbst bis zu diesem modalen Sinne (und infolge dessen würde er sie speisen) aufgeben kann.

PSALM LXXXII.

Wie in Ps. 81, wird auch hier nach Prophetenweise Gott redend eingeführt. Asaph der Schauer schaut, wie Gott rügend, zurechtweisend und drohend den Obern seiner Volksgemeinde entgegentritt, welche den Glanz der Majestät, den er auf sie gelegt hat, in Tyrannei verkehren. Der Ps. hat zum Thema das Gericht des Gottes der Götter über die Götter der Erde. In die Anschauung des göttlichen Gerichts sich zu versenken und Gott nach Prophetenweise redend einzuführen, ist dem Asaph eigen (Ps. 50. 75. 81.). Gegen die Abfassung durch Asaph, Davids Zeitgenossen, spricht nur der Missverstand. Was er gegen das לְאָסָף eintauscht, sind nur Träume und Schäume, die weder der Dinte noch des Papiers werth sind.

Mit Recht vergleicht man als ähnlich Ps. 58 u. 94; am ähnlichsten ist Jes. 3, 13—15. Die rechte Erkenntniss des strophischen Baues (Schema: 4. 4. 3. 4. 2) trägt bei diesem Ps. auch etwas für die Auffassung des Inhalts aus.

In den beiden Tetrastichen, welche den Anfang machen, tritt Gott auf und lässt sich zunächst rügend und ermahnend vernehmen:

[1] Elohim steht da in der Gottesgemeinde,
Unter den Elohim hält er Gericht.
[2] „Wie lange wollt ihr richten Unrecht
Und Partei für die Frevler nehmen? *(Forte)*

[3] Schafft Recht dem Geringen und Waisen,
Den Gebeugten und Armen sprechet frei!
[4] Errettet den Geringen und Dürftigen,
Aus der Frevler Hand entreisst sie!“

Die Gottesgemeinde Num. 27, 17. 31, 16. Jos. 22, 16 f. ist עֲדַת (בְּנֵי) יִשְׂרָאֵל, welche Gott aus der Mitte der Völker erworben

74, 2 und der er durch die geoffenbarte Lebensordnung des Gesetzes sein göttliches Gepräge aufgedrückt hat. In dieser Gottesgemeinde (die auch Lev. 4, 13 gemeint ist, nicht, wie die Trad. deutet, das Sanhedrin) sieht der Sänger und Seher Elohim dastehend; das *prt. Ni.* (wie Jes. 3, 13) bez. nicht sowohl das Plötzliche und Unvermittelte, als vielmehr das bildsäulenartig Unbewegliche und schreckenerregend Absichtsvolle seiner Erscheinung.[1] Sie gilt innerhalb der Gottesgemeinde den אלהים. Das Recht über Leben und Tod, dessen die Rechtspflege nicht entrathen kann, ist ein Majestätsrecht Gottes. Dieser hat aber seit Gen. 9, 6 der Menschheit den mittelbaren Vollzug desselben übertragen und in ihr ein das Schwert führendes obrigkeitliches Amt gestiftet, welches auch in seiner theokratischen Gemeinde besteht, hier aber sein positives Gesetz zum Grunde seines Bestandes und zur Norm seines Handelns hat. Die Obrigkeit ist überall in der Menschheit, hier aber vorzugsweise die Lehns- und Bildträgerin Gottes als אלהים, denn אלהים ist Gott nach seiner überweltlichen ehrfurchtgebietenden Macht, Gott als die *suprema lex* alles Geschaffenen, und inwiefern die Obrigkeit diese *suprema lex* in göttlicher Vollmacht zum Vollzuge zu bringen hat, heisst sie selbst אלהים Ex. 21, 6. 22, 7 f. 27 (vgl. oben zu 45, 7. 58, 2), wo nicht Gott, in dessen Namen Recht gesprochen wird (Kn.), sondern unmittelbar die in Gottes Namen rechtsprechende Obrigkeit oder das von Gott bestellte Gericht (LXX κριτήριον) zu verstehen ist. Der Gott, der an diese untergeordneten Elohim seine Machtübung übertragen, sich aber ihrer nicht an sie entäussert hat, hält jetzt innerhalb selbiger Gericht; יִשְׁפֹּט von dem der Anschauung des S. sich vergegenwärtigenden Vorgang. Wie lange — fragt, in den Kreis der Elohim eingetreten, Elohim der Absolute — werdet ihr Unrecht urteln? שָׁפַט עָוֶל ist s. v. a. עָשָׂה עָוֶל בַּמִּשְׁפָּט Lev. 19, 15. 35 (Gegens. שָׁפַט מֵישָׁרִים 58, 2). Wie lange werdet ihr der Frevler Angesicht annehmen d. i. ihrer Person Aufnahme, Beachtung, Begünstigung zuwenden? Die sich hier, wie סלה fordert, steigernde Musik verstärkt das Niederdonnernde der göttlichen Frage. Nachdem diese die Elohim zur Besinnung zu bringen versucht hat, folgen Mahnungen zu thun was sie bisher unterlassen. Sie sollen die Wohlthat der Rechtspflege den Wehrlosen, Mittellosen, Hülflosen zugute kommen lassen, auf welche Gott der Gesetzgeber sein besonderes Augenmerk

[1]) Der Midrasch sagt, נִצָּב bed. im Untersch. von עֹמֵד s. v. a. אטימוס ἕτοιμος. Das ist richtig: נִצָּב ein absichtliches Hinstehn und fertiges festes Dastehn, wogegen עָמַד der reine Gegens. zu יָשַׁב (vgl. Malbim zu Jes. 3, 13)

hat. Mit אֶבְיוֹן ist das erst mit der davidisch-salom. Zeit in die Literatur eintretende רָשׁ (רָאשׁ) sinnverwandt; דל ist, obwohl beidemal bei conjunct. Acc., erst דָּל, dann דַל vocalisirt. Es sind die bei den Proph., bes. Jesaia (1, 17), oft sich wiederholenden Worte, in denen den Inhabern der Gerichtshoheit und Gerichtsbarkeit Gerechtigkeit gegen diejenigen eingeprägt wird, welche sich nicht mit Gewalt Recht schaffen können und mögen.

Was nun V. 5 folgt, ist nicht zwischeneingelegte Aussage der Unwirksamkeit, mit welcher die göttliche Zurechtweisung an den Richtern und Regenten abprallt. Bei dieser Fassung von V. 5 ist die Art und Weise, wie sich die göttliche Rede V. 6 fortsetzt, hart und unvermittelt. Man hat vielmehr anzunehmen, dass Gott selbst in V. 5 von den Richtern redet, aber widerwillig von ihnen abgewendet, und dass er dann V. 6., der Erfolglosigkeit aller Besserungsversuche gewiss, ihnen ihr Urtheil spricht:

[5] „Erkenntnisslos sind sie und verstandlos,
In Verfinsterung schreiten sie dahin,
Es wanken alle Grundvesten des Landes.

[6] ICH habe gesagt: „„Elohim seid ihr,
Und Söhne des Höchsten ihr alle.““
[7] Jedoch wie Menschen werdet ihr sterben
Und wie der Fürsten einer werdet ihr fallen.“

Man hat 5ª kein Obj. hinzuzudenken (s. zu 14, 4): es wird über ihre Unvernunft und Unverstand im weitesten Umfang geklagt, so dass die schon so oft an sie ergangenen und auch jetzt wieder in Erinnerung gebrachten Ermahnungen sich keines Erfolges versehen können. Sie gehen in diesem alles göttlichen Lichtes ermangelnden Zustande geistiger Finsterniss weiter ihres Weges und zwar, was in dem Hithpa. liegt, fleischlich sicher und selbstgefällig sich spreizend. Die Gebote aber, welche sie übertreten, sind die Grundvesten, gleichsam die Pfeiler und Säulen (75, 4), auf welchen der Fortbestand aller durch die Schöpfung gesetzten, durch die Thora geregelten irdischen Verhältnisse ruht (הַשָּׁתוֹת 11, 3); ihre Uebertretung versetzt das Land, die Erde physisch und moralisch in Schwanken und ist das Vorspiel ihres Sturzes. Indem der himmlische Lehnsherr dieses Verderbens gedenkt, welches Ungerechtigkeit und Tyrannei über die Erde bringen, entbrennt sein Zorn und er erinnert die Richter und Regenten, dass es eine freie göttliche Willenserklärung ist, welche sie mit der gottesbildlichen Würde bekleidet hat, deren

Träger sie sind. Sie sind wirklich Elohim, aber nicht autonome, es gibt einen עֶלְיוֹן, dem sie als Söhne verantwortlich sind. Die Meinung Ewalds und Olsh., dass die Benennung אלהים, die sie sich selbst geben, ihnen V. 1 nur sarkastisch zurückgegeben werde, widerlegt sich durch V. 6., wonach die *magistratus* als Bildträger göttlicher Macht und Vollstrecker göttlichen Willens wirklich אלהים von Gottes Gnaden sind. Aber ist ihre Praxis kein Amen zu diesem Namen, so werden sie entkleidet der *majestas*, die sie verwirkt, entkleidet der Prärogative Israels, dessen Beruf und Bestimmung sie verläugnet: sie sterben hin כְּאָדָם wie gemeine durch nichts über die Masse hinausragende Menschen (zu erklären nicht sowohl nach Iob 31, 33. Hos. 6, 7., als nach dem Gegensatze von בְּנֵי אָדָם und בְּנֵי אִישׁ, s. zu 4, 3), sie fallen, wie der erste beste (Obad. 11) der Fürsten, welche, wie die Geschichte lehrt, durch Gottes Gericht gestürzt worden sind (Hos. 7, 7). Ihr göttliches Amt schützt sie nicht. Denn obwohl *justitia civilis* noch nicht die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt, so ist doch *injustitia civilis* vor ihm der allerschändlichste Greuel.

Was dem S. sich bis hieher dargestellt, ist nur eine Vision. Darum schliesst er mit der Bitte um Verwirklichung dessen was er geschaut:

[8] Mache dich auf, Elohim, o richte die Erde,
Denn du wirst Besitz ergreifen unter allen Heiden.

Es wird gebeten, dass Gott selbst Gericht halte (שָׁפְטָה wie Thren. 3, 59), da auf Erden so schlecht gerichtet wird; alle Völker sind ja seine נַחֲלָה, er wird vermöge dieses seines Anrechts Besitz ergreifen unter allen Völkern, wie LXX Vulg. richtig nach Richt. 11, 2 u. a. St. übers., ohne נָחַל בְּ (was freilich auch möglich) nach Analogie von מָשַׁל בְּ im Sinne von נָחַל *c. acc.* wie Sach. 2, 16 zu fassen. Neuere Ausll. machen von hier aus den falschen Rückschluss, dass der Ps. sich gegen heidnische Machthaber richte. Der Sachverhalt ist ein anderer. Israel, sofern es untheokratisch handelt, sein geheiligtes Volksthum verläugnet, ist ein גוי wie die גוים und wird mit diesen zusammengeworfen. Das Gericht über die Welt ist auch Gericht über das verweltlichte Israel und seine gottentfremdeten Obern.

Mit Verweisung auf diesen Ps. beweist Jesus Joh. 10, 34—36 den Juden, dass er, indem er sich Gottes Sohn nennt, nicht Gott lästere, durch eine *argumentatio a minori ad majus.* Wenn das Gesetz — so schliesst er — schon diejenigen Götter nennt, welche

durch eine in der Zeit ergangene göttliche Willenserklärung amtlich mit diesem Namen belehnt sind (und die Schrift kann doch, wie überhaupt nicht, so auch hierin nicht verungültigt werden, vielmehr ist jene Theilnahme der Obrigkeit an dem Namen der Gottheit eine unverbrüchliche Thatsache), so kann es doch keine Gotteslästerung sein, wenn derjenige sich Gottes Sohn nennt, den nicht blos ein diesseitiges Gotteswort zu dem oder jenem irdischen Amte nach Gottes Bilde berufen, sondern der mit seinem ganzen Leben einem Werke dient, zu welchem ihn der Vater schon als er in die Welt eintrat geheiligt hatte. Bei *ἡγίασε* erinnert man sich daran, dass die, welche im Ps. אלהים heissen, als diesem Namen durch die Unheiligkeit ihres Verhaltens Widersprechende gerügt werden: der Name kommt ihnen weder physisch zu, noch zeigen sie sich ethisch seiner würdig. Und in *ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν* setzt Jesus der diesseits begonnenen Gottessohnschaft der אלהים des Ps. seine vorzeitliche entgegen, wie in dem *πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο* der Unterschied zwischen denen, an welche das Wort in der Zeit ergangen, und dem, welcher das vor aller Zeit bei Gott gewesene Wort selbst ist, hindurchblickt. Auch ist zu beachten, dass wie in dem Psalmvers אלהים und בני עליון in Parallele stehen, so Jesus hier zugibt, dass er sich Gott gleich mache, indem er sich Gottes Sohn nennt. Als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist er *θεὸς* und zwar vorzeitlich und nicht blos in der oder jener Beziehung, sondern seiner ganzen Persönlichkeit nach. Die aufgehobenen Steine der Juden beweisen auch, dass sie das wohl verstehen. Die Verweisung auf den Psalm ist ein Versuch, sie, wo möglich, über den Unverstand ihres Wüthens zur Besinnung zu bringen. Aber es ist alles an ihnen verloren, weil sie sich dem göttlichen Eindruck der heiligen Persönlichkeit Jesu in blindem Gesetzeseifer entziehen.

PSALM LXXXIII.

Der Schluss dieses Ps. klingt mit dem Schlusse des vorigen zus. Es ist der letzte der 12 Asaphps. des Psalters. Der S. erfleht Hülfe gegen eine Menge von Völkerschaften, welche sich mit den Nachkommen Lots d. i. Moab und Ammon verbündet haben, Israel als Volk gänzlich auszurotten. Die Liebhaber maccab. Ps. (Hitz. v. Leng. Olsh.) finden nach dem Vorgange van Tils und v. Bengels die Zeitlage des Ps. in 1 Macc. 5, 1—8., was auch Grimm, der gelehrte Ausl. der Bb. der Macc., für richtig zu halten geneigt ist, und in der

That ist der dort erzählte Ingrimm der ἔθνη κυκλόθεν gegen das wieder selbstständig und nach der Tempelweihe zwiefach selbstbewusst gewordene jüdische Volk weit geeigneter, den Ps. zu erklären, als die feindlichen Bestrebungen Sanballats, Tobia's u. A., den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern, in Nehemia's Zeit (Vaih. Ew. u. mit ihm Dillmann). Gegen beide Beziehungen spricht die Nennung Amaleks, welches damals vom Schauplatze der Geschichte verschwunden war; der letzte Rest der Amalekiter wurde nach 1 Chr. 4, 43 von den Simeoniten erdrückt. Bei der Bez. auf 1 Macc. c. 5 stellen sich aber noch allerlei andere Schwierigkeiten in den Weg. Denn 1 Macc. 5, 1—8 werden nur Edomiter, Bajaniter (ein immer noch unerklärter Name) und Ammoniter genannt; Hitz. nimmt deshalb zu dem Feldzuge des Juda Maccabi gegen diese dessen Feldzug nach Gilead 5, 9—54 hinzu, aber auch so gelingt es ihm nur mühsam, die im Ps. genannten Völkerschaften zusammenzustoppeln. Unter diesen muss אַשּׁוּר Name Syriens sein, und um die den Nachbarvölkern von Seiten Assurs = Syriens gewordene Unterstützung wahrsch. zu machen, muss der griechische Name des Timotheos, des ammonitischen Führers 1 Macc. 5, 6., herhalten. Was würde diese Kritik alles vermögen, wenn sie dem Ueberlieferten nur ein Bruchtheil dieses erfinderischen Scharfsinnes angedeihen liesse! Die Gesch. Israels kennt ein einzigartiges Ereigniss, welchem Ps. 83 weit genauer entspricht, als jenem maccabäischen, und in welches, wie ausdrücklich berichtet wird, ein Asaphit, Namens Jahaziel, weissagend eingegriffen hat. Es ist der Völkerbund zur Vernichtung Juda's in der Zeit Josaphats.[1] Ein an die Söhne Lots angeschlossener Völkerschwarm, wie ihn V. 7—9 des Ps. darstellen, mit dem Zwecke, Israel aus seinem Erblande zu vertreiben, hat sich kaum je wieder, wie damals nach 2 Chr. c. 20., zusammengefunden. Es ist schlechthin undenkbar, dass sich ein Ps. zeitgeschichtlich befriedigender erkläre, als Ps. 83 aus jenem schon von Kimchi erkannten Anlasse, wie auch nicht blos von Keil und Hgst., sondern auch von Movers, nur nicht von jener Psalmenkritik anerkannt wird, die sich, blind gegen alles Andere, in das 1. B. der Macc. eingesponnen hat.

Ps. 83 und 48 stehen unter den Ps. aus der Zeit Josaphats als die unzweifelhaftesten an der Spitze. „Gleichmässige Strophen — sagt Olsh. vom Ps. 84 — lassen sich nicht wohl nachweisen.“ Und doch! Das Strophenschema ist 8. 8 (סלה) 8. 8. 4. Sind das nicht Strophen?

[1]) s. Kuhlmey, Alttest. Analekten, Luth. Zeitschr. 1844, 3 S. 81.

[2] Elohim, nicht Rast sei dir,
Nicht schweige und nicht ruhe, Gott!
[3] Denn siehe deine Feinde machen Getös
Und deine Hasser tragen hoch das Haupt.
[4] Wider dein Volk sinnen sie schlauen Rank
Und berathschlagen sich wider deine Geborgnen,
[5] Sagen: „auf! wir wolln sie aus den Völkern streichen,
Und nicht gedacht werde eines Israel fürder!“

Möge Gott — bittet der D. — kein müssiger Zuschauer bleiben bei der Gefahr des Untergangs, die seinem Volke droht; דֳּמִי (wobei יְהִי zu erg.) ist Gegens. der Rührigkeit, חֱרַשׁ Gegens. des Redens (wobei vorausgesetzt, dass Gottes Wort zugleich That ist), שָׁקַט Gegens. der Bewegtheit und Thätigkeit. Das energ. Fut. *jehemajûn* gibt der Begründung der Bitte äusserlichen, und dass Israels Feinde Gottes Feinde heissen, gibt ihr innerlichen Nachdruck. Zu נָשְׂאוּ ראשׁ vgl. 110, 7. סוֹד ist hier geheime Uebereinkunft und יַעֲרִימוּ, sonst listig handeln, bed. hier listig aussinnen, anstiften, zustandebringen. צְפוּנֶיךָ nennt der D. sich und seine Volksgenossen als Gottes Schützlinge (27, 5. 31, 21), die verheissungsgemäss unter seiner sacrosancten Obhut stehen und nicht angetastet werden können, ohne dass zugleich und vorerst die Person ihres Schutzherrn angetastet wird. Der Plan der Feinde geht diesmal auf gänzliche Ausrottung Israels, des separatistischen, exclusiven, vom Weltleben sich ausschliessenden und es verurtheilenden Volkes; מִגּוֹי hinweg vom Volksein = so dass es nicht mehr ein Volk, wie Jes. 7, 8. 17, 1. 25, 2. Jer. 48, 42. In der Lehnstelle Jer. 48, 2 heisst es mit Vertauschung eines Buchstaben נַכְרִיתֶנָּה. Auch dieser Asaphps. ist in nicht wenig Prophetenstellen durchzuhören, vgl. Jes. 62, 6 f. mit V. 2., Jes. 17, 12 mit V. 3.

[6] Denn sie berathen sich einmüthiglich,
Wider dich Bündniss schliessen sie:
[7] Edoms Gezelte und Ismaëliter,
Moab und Hagarener;
[8] Gebâl und ʿAmmon und ʿAmalek,
Philistäa mit den Bewohnern von Tyrus;
[9] Auch Assur that sich zusammen mit ihnen,
Ward zum Arme den Söhnen Lots.
(Forte)

Statt *deliberant* (*Ni.* wie oben V. 4 das nur dies Eine Mal vorkommende *Hithpa.*) *corde uno* לֵב אֶחָד 1 Chron. 12, 38 heisst es, indem יַחְדָּו einerseits die reciproke Bed. des V. verstärkt, andererseits den adjekt. Begriff zu לֵב hergibt, *deliberant corde unâ.* Von den verbündeten Völkern nennt der Chronist 2 Chr. c. 20 die Moa-

biter, die Ammoniter, die Bewohner des Gebirges Seïr und מֵהַמְּעוּנִים (wie mit LXX für מֵהָעַמּוֹנִים zu lesen ist) Meʿunäer, wofür Jos. *ant.* 9, 1, 2: eine grosse Menge von Arabern; dieser Völkerschwarm kommt von jenseit des todten Meeres מֵאֱדֹם (wie V. 2 beim Chronisten mit Calmet Movers Berth. für מֵאֲרָם zu lesen ist, vgl. zu 60, 2), das Gebiet des vom Psalmisten zuerstgenannten Edom war also der Sammelplatz. Die Kriegszelte Edoms stehen statt des Heeres Edoms, wie arab. أهل geradezu Leute bed. Uebrigens ordnet der D. die feindlichen Völker nach ihrer geographischen Lage; die sieben erstgenannten von Edom bis Amalek sind die aus den Gegenden östlich und südöstlich vom todten Meere. Die Ismaeliter wohnten nach Gen. 25, 18 (s. daselbst) vom nördlichen Jemen bis hinauf an die Länder assyr. Herrschaft, und die Hagarener (beim Chron. הַגְרִיאִים) vom pers. Meerbusen bis östlich von Gilead gegen den Euphrat hin. גְּבָל sind die idumäischen Bewohner der Gebirgsgegend im Süden des todten Meeres, des جبال. Dann folgen Philister und Phöniken, die zwei Völker der Mittelmeerküste, welche auch bei Amos c. 1 vgl. Jo. c. 4 mit den Edomitern gegen Israel gemeinschaftliche Sache machend erscheinen, zuletzt Assur, das Volk des fernen Nordostens, hier noch nicht als Hauptmacht erscheinend, sondern die Söhne Lots d. i. die Moabiter und Ammoniter, von denen das Unternehmen ausging, verstärkend; die „böse Sieben“ (Hgst.) ist von westlichen und östlichen Völkern eingefasst, die ihr, weil gleichen Hasses gegen Israel, mächtigen Rückhalt gewährten. So gefasst steht die Schilderung nicht in Widerspruch mit dem Berichte der Chronik, mit dem sie darin genau zusammenstimmt, dass dieser Völkerbund zur Vernichtung Israels von Moab und Ammon ausging. Die Musik rauscht am Schlusse dieser Str. zornig auf und in der folgenden entladen sich demgemäss Verwünschungen.

[10] Thue ihnen so wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin im Kisonthale!
[11] Vernichtet wurden sie in ʿEen-Dor,
Wurden zu Dünger dem Ackerland.
[12] Mache sie, ihre Edlen, so wie ʿOreb und Zeëb,
Und wie Zébach und Ssalmunna ihre Gefürsteten alle!
[13] Die da sprechen:
„Lasst uns erobern die Wohnplätze Elohims!“

Mit כְּמִדְיָן wird auf den Sieg Gideons über die Midianiter zurückgewiesen, der zu den glorreichsten Erinnerungen Israels gehört und an den sich auch sonst nationale Hoffnungen knüpfen Jes. 9, 3. 10, 26 vgl. Hab. 3, 7.; mit dem Asyndeton כְּסִיסְרָא כְיָבִין (כְּ mit

Gaja nach Riegler-Martinet, Sprachl. S. 275 §. 10) auf den Sieg Baraks über Sisera und den Cananäer-König Jabin, dessen Heerführer jener war. נַחַל קִישׁוֹן ist wohl der eingesenkte Landstrich, in welchem der Kison fliesst; נַחַל bed., wie Wâdi, den Thalbach sowohl als das Bachthal; der Kison schwemmte nach Richt. 5, 21 die Leichname des geschlagenen canaan. Heeres fort. Auf diesen Sieg Barak-Debora's bez. sich V. 11; Endor, in der Nähe von Taanach und Megiddo Richt. 5, 19 gelegen, gehörte zum Schlachtfelde. Und auf den Sieg Gideons geht V. 12 zurück; Oreb und Zeêb waren die שָׂרִים der Midianiter Richt. 7, 25., Zebach und Ssalmunna ihre Könige Richt. 8, 5 ff. נָדִיב ist der Edle von Gesinnung und dann der Edle von Stande, נְסִיךְ der eingesetzte (s. zu 2, 6) Herrscher. Die absichtlich gehäuften Suff. *êmo* geben der Verwünschung V. 12 Rhythmus und Klang eines rollenden Donners. Der objekt. Relativsatz V. 13 knüpft logisch an das folgends besonderte Suff. von שִׁיתֵמוֹ an und stimmt sachlich mit 2 Chr. 20, 11. נְאוֹת אלהים heisst Canaan, das Land, welches Gottes ist und welches er seinem Volke zum Erbe gegeben, נְאוֹת wie 74, 20. In der folg. Strophe fährt der D. fort, die Schutz- und Trutzwaffe des Glaubens gegen die Feinde zu kehren.

[14] Mein Gott, mache sie wie Wirbelstaub,
Wie Stoppeln vorm Winde!
[15] Wie Feuer, Waldung verbrennend,
Und wie Flamme, Berge wegsengend:
[16] Also verfolge sie in deinem Sturme
Und in deinem Orkane überstürze sie!
[17] Erfüll' ihr Angesicht mit Schande
Und suchen mögen sie deinen Namen, Jahawâh!

Mit dem Gott im Glauben bindenden אֱלֹהַי beginnt die Niederdonnerung von neuem. גַּלְגַּל bed. Rad und Wirbel, aber auch was im Wirbel umgetrieben wird Jes. 17, 13[1]. Gleich einem schnell um sich greifenden, alles erfassenden Brande, welcher Waldung wegbrennt und bewaldete Berge wegsengt, so dass nur die kahlen Kegel stehen bleiben: soll sie Gott in Sturmeswetter seines Zorns vor sich hertreiben und überrumpeln. Das Bild V. 15 wird von Jesaia 10,

---

[1]) Saadia übers. كالغرابلة, was Ew. „wie der Kehricht" übers. zu dürfen meint, aber irrig. Dieses غَرَابِلَة ist eine Pluralform von غِرْبَال Sieb, aus غَرَابِيل erweitert. Ein Sieb oder eine Handtrommel (die man wegen der Aehnlichkeit auch *ǵirbâl* nennt) wird hin- und hergeschüttelt und gerüttelt — ein Bild ewiger Unruhe. Fl.

16—19 ausgemalt; לִהֵט wie Dt. 32, 22. In dem Nachsatz der Vergleichung wandelt sich das Bild in ein anderes verwandtes, denn der Zorn ist חָרוֹן, aber auch נְשָׁמָה (Jes. 30, 33), er ist Gluthauch, der in Brand setzt. Worauf die Endabsicht solcher Flüche geht, zeigt V. 17.: auf das Ende aller Gerichte und aller Geschichte, dass alles, es sei willig oder gezwungen, dem Gotte Israels, dem Gotte der Offenbarung die Ehre gebe. Auf dieses Ziel hin gerichtet wiederholt sich die Apprecation noch einmal in dem tetrastichischen Abgesang. Wie am Saume aller Gerichtsverkündigungen der Propheten das Licht des Heils durchbricht, so macht der Fluch des Psalmisten dem Segen freie Bahn:

[18] Erblassen mögen sie und überstürzt werden auf immer
Und erröthen und zu Grunde gehn
[19] Und erkennen, dass du, dein Name Jahawâh, du allein
Der Höchste bist über die ganze Erde.

Hinter V. 18 habe ich nicht interpungirt, denn es wird gewünscht, dass sie mitten im Untergang die Gnade Jehova's als ihre einzige Rettung ergreifen mögen: erst müssen sie zunichte werden und nur Jehova die Ehre gebend werden sie nicht gar vernichtet. Den Ged. „dass du allein J. heissest“ (Olsh.) lässt sich kaum aus 19ª herauszwingen. Das Verhältniss ist dies, dass in den Satz: „dass du allein der Höchste bist“ שִׁמְךָ ה׳ als Permutativ des אַתָּה eingeschaltet ist: du, näml. dein Name Jehova d. i. der als Jehova Offenbare. Hgst. fasst שִׁמְךָ als Acc. der nähern Bestimmung, aber unsere Auffassung führt auf kürzerem Wege zu gleichem Ziele. Das vom D. herbeigewünschte Ende der Geschichte ist dies, dass Jehova zum Könige wird über die ganze Erde — an jenem Tage wird J. im Bewusstsein der Völker Einer und sein Name Einer (Sach. 14, 9).

PSALM LXXXIV.

Mit Ps. 83 ist der asaphische Liederkreis geschlossen (12 Ps., 1 im zweiten, 11 im dritten Psalmbuch) und mit Ps. 84 beginnt die andere Hälfte des korahitischen, eröffnet durch den zwölften korah. Elohimps. Zwar sagt Hgst. (4, 2, 259 Ausg. 1., 4, 597 Ausg. 2), dass Niemand mit meinen *Symb.* p. 22 diesen Ps. 84 für einen Elohimps. halten werde, aber die Merkmale der elohimischen Psalmweise sind handgreiflich. Nicht allein dass der D. zweimal אלהים gebraucht und zwar V. 8 da, wo ein nichtelohim. Ps. יהוה sagen müsste: er gefällt sich auch in zusammengesetzten Gottesnamen,

welche so gehäuft sind, dass ה׳ צבאות dreimal und einmal das spezifisch elohistische ה׳ אלהים צבאות vorkommt.

Ueber die Entstehung dieses Ps. ist bereits in Zusammenfassung desselben mit seinem Seitenstück, dem Psalmenpaar 42—43, gehandelt worden. Er ist ganz und gar inniger und sinniger Ausdruck der Liebe zu Jehova's Heiligthum, welche aus der Ferne sich dorthin sehnt, sich und alle Gleichbeglückten, die dort ihre Heimath haben, selig preist und aus der argen Welt dorthin zurückversetzt zu werden flehet. Dieses Gebet ist Fürbitte für Gottes Gesalbten, denn der D. ist im Gefolge Davids des Vertriebenen. Er betet nicht aus dessen Seele (Hgst. Thol. v. Gerl.), sondern für ihn, denn Jehova der Heere, den himmlischen König liebend, liebt er auch dessen unverbrüchlich Erkornen, und wie sollte er nicht, da mit ihm eine neue Zeit für das verwahrloste Heiligthum angebrochen war und die schönen Gottesdienste des HErrn einen neuen so liederreichen Aufschwung genommen hatten? Mit ihm theilt er Freud und Leid. Mit seiner Zukunft bindet er unauflöslich die eigne zusammen.

Einzuüben, auf der Githith — lautet die Aufschrift — *von Benê-Korah, ein Psalm.* Die Githith (s. 8, 1. 81, 1) ist eine philistäische Cither (Trg.), wie *γίγγρας* eine phönikische Flöte, oder auch eine philist. Weise. Der Bau des Ps. ist künstlich. Er besteht aus zwei pentastichischen Hälften mit distichischem Aschre-Schlusse. Das Schema ist 5. 5. 2 | 5. 5. 5. 5. 2. Um diese feine Gliederung nicht zu verstecken, geben wir die zwei Hälften unzerrissen.

[2] Wie minniglich sind deine Wohnungen,
Jahawâh der Heere!
[3] Es sehnet sich, ja schmachtet meine Seele
Nach den Vorhöfen Jahawâh's,
Mein Herz und Fleisch jubeln entgegen dem Lebensgotte.

[4] Der Sperling hat ja ein Haus gefunden
Und die Schwalbe ein Nest für sich,
Dem sie anvertraut ihre Jungen —
Deine Altäre, Jahawâh der Heere,
Mein König und mein Gott.

[5] Heil den Wohnenden in deinem Hause,
Noch werden sie dich preisen.
(Forte)

Wie geminnt und minnewerth יְדִידוֹת ist die hehre Wohnung (*plur.* wie 43, 3) des allgebietenden heilsgeschichtlichen Gottes,

näml. die sionitische hienieden![1] Dorthin zieht den D. tiefinnere Liebessehnsucht, die ihn blass macht (נִכְסַף verw. mit כֶּסֶף *candidum argentum*, Gegens. des *fulvum aurum*) und verzehrt (כָּלָה wie Iob 19, 27); dem dort wohnenden lebendigen Gott, der wie ein nie versiegender Quell den Durst der Seele stillt (42, 3), jubelt sein Herz und Fleisch d. i. sein ganzer innerer und äusserer Mensch entgegen: die Freude, welche er empfindet, indem er sich geistlich in den lang entbehrten Genuss zurückversetzt, ergreift auch seine Leiblichkeit, das bittersüsse Weh der Sehnsucht erfüllt ihn ganz und gar (63, 2). Böttch. versteht ירננו geradezu von „Zittern" vor Sehnsucht, aber dieses Rückgriffs auf den Grundbegriff (zittern, tremuliren) bedarf es nicht. Mit Unrecht gefällt man sich in der Behauptung, dass die Nennung der „Vorhöfe" (ausser dem Davidps. 65, 5 nur in anonymen) die Bez. auf den sionitischen Zelttempel ausschliesse; das Stiftszelt hatte allerdings nur Einen חָצֵר, der jedoch in Anbetracht der für die liturgischen Verrichtungen angewiesenen besonderen Orte und der sicher nicht ungeschiedenen Männer- und Frauen-Versammlung auch חֲצֵרוֹת heissen konnte, die Einrichtung des dav. Zelttempels aber ist uns ja unbekannt und es lässt sich sicheren Spuren nach[2] annehmen, dass er prächtiger und geräumiger war, als die alte Stiftshütte, welche in Gibeon blieb. In V. 4 wird derj. Erklärung der Vorzug gebühren, welche אֶת־מִזְבְּחוֹתֶיךָ, ohne einen Zwischengedanken (mit Ibn-Bileam: ich aber muss missen, oder auch: gleicherweise ich deine Altäre) ergänzen zu müssen, unmittelbar von מָצְאָה abhängig macht. Dass von einem wirklichen Nisten der Vögel im Heiligthum die Rede sei, glaube wer da wolle; im zweiten Tempel war das Dach durch eiserne Zacken (כולא ערב *arcens corvum*) dagegen geschützt und Vogelnester an den Altären sind auch für die ältere Zeit eine alberne Vorstellung. Nein, wie häufig, verschmilzt sich mit dem Bilde sofort das Abgebildete. Das Vöglein, das in Jehova's Altären ein trauliches Heim gefunden, ist entw. Israel oder der D. selbst, was ich vorziehe. צִפּוֹר ist allgem. Name pipender, zwitschernder kleiner Vögel, insbes. des Sperlings, wie LXX

---

[1]) Hier. erzählt von der Römerin Paulla, welche 404 in ihrem 56. J. starb, dass sie dem Tode nahe ihre Verwandten zu sich rief und dass, als sie in den letzten Zügen liegend die Lippen zu bewegen schien, die Umstehenden sich zu ihr hinüberbeugten und sie lispeln hörten: *Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum.*

[2]) s. hierüber (in Beihalt von dem oben S. 39—41 Bemerkten) Knobels besonnene Darstellung des wahren Sachverhalts zu Exodus S. 253—257, bes. S. 255.

hier übers., דְּרוֹר (Freiheit, dann frei schweifender Vogel) aber nicht die Turtel (LXX Trg. Syr.), sondern die Schwalbe, welche auch im Talmud öfter צפור דרור (= סְנוּנִית, ihr vulgärer Name) genannt wird [1]. Nachdem der D. gesagt hat, dass sein ganzes Sehnen nach dem Heiligthum Jehova's gehe, fügt er hinzu, dass dies auch nicht anders sein könne (גַּם, an der Spitze des Satzes stehend, zum ganzen Satze gehörig, wie z. B. Jes. 30, 33 Ew. §. 352[b]); er, der Sperling, die Schwalbe hat ein Haus, ein Nest gefunden, nämlich die Altäre Jehova's der Heere, seines Königs und Gottes (44, 5. 45, 7), der ihn unnahbar herrlich schirmt und an den er sich mit innigster gläubiger Liebe anschliesst. Der Zusatz: woselbst (אֲשֶׁר wie 95, 9. Num. 20, 13) sie hinlegt ihre Jungen, ist nicht bedeutungslos; man erinnert sich dabei, dass die Söhne der Priester zur Zeit des zweiten Tempels פִּרְחֵי כְהֻנָּה hiessen (s. Buxtorf *Lex. talm.* c. 1810); der levitische D. meint sich mit seiner Familie, Gottes Altäre sichern ihnen Schutz und Unterhalt. Wie glückselig also diejenigen, die des Glückes geniessen, das er jetzt in der Fremde schmerzlich zurücksehnt: heimisch sein zu dürfen im Hause eines so anbetungswürdigen und gnadenreichen Gottes. עוֹד bed. hier nicht fort und fort Gen. 46, 29., sondern noch, wie 42, 6: noch werden sie ihn preisen. Die Gegenwart ist finster. Aber der Hausgenossen Gottes (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19) wartet eine preiswürdige, reichen Stoff des Lobpreises bringende Zukunft. Die Musik fällt hier ein, diesen Lobpreis vorwegnehmend.

Die 2. Hälfte nimmt das אשרי der distichischen Epode (*ἐπῳδὸς*) der 1. auf und schliesst sich also Glied in Glied kettenförmig an diese an:

[6] Heil dem Menschen, dess Stärk' in dir,
In deren Herzen die Pilgerstrassen!
[7] Hindurchziehend durch das Baca-Thal,
Wandeln in Quellort sie es um,
Auch hüllts in Segnungen Saatregen ein.

---

[1]) s. Lewysohn, Zoologie des Talmud §. 256. Wenn דרור — bemerkt hiezu Fl. — nach dem arab. دَرَّ gedeutet werden darf, so möchte ich lieber den geradeaus schiessenden, gleichsam strahlenden Flug der Schwalbe darin finden, als den „schwirrenden“ (Dietr. in Ges. HW.). Auch von dem Pferde sagt der Araber يَدُرُّ, wenn es geradeaus schiesst. Saadia's دورية (wenn richtig gelesen) scheint mir ein von ihm selbst dem דרור etymologisch nachgebildetes Wort zu sein, um den Vogel mit kreisendem Fluge auszudrücken, wegen der Verwandtschaft von دَرَّ und دَارَ. Aber دَرَّ drückt nach dem Sprachgebr. nur dasj. Kreisen aus, welches mit dem Bleiben auf Einem Punkte, Einer Stelle verbunden ist.

[8] Sie schreiten von Kraft zu Kraft,
Da stehn sie denn vor Elohim in Zion:
[9] „Jahawâh Elohim der Heere,
O höre mein Gebet,
Vernimm doch, Gott Jakobs!“
(Forte)

[10] Du unser Schild, sieh drein, Elohim,
Und blicke an deines Gesalbten Antlitz!
[11] Denn besser ein Tag in deinen Vorhöfen als tausend;
Ich liege lieber an der Schwelle in meines Gottes Hause,
Als dass ich hause in Zelten des Frevels.

[12] Denn Sonne ist und Schild
Jahawâh Elohim.
Gnad' und Hehre spendet Jahawâh,
Versagt nicht Gutes
In Redlichkeit Wandelnden.

[13] Jahawâh der Heere,
Heil dem Menschen, der dir vertraut.

Es müssen viele Hindernisse hinweggeräumt werden, wenn der Psalmist nach Zion, seiner wahren Heimath, zurückgelangen soll, aber sein Sehnen trägt die Bürgschaft der Erfüllung in sich: selig, schon an sich selig ist der Mensch, welcher seine Stärke in Gott hat, so dass also die Kraft des Allesvermögenden in seiner Schwachheit mächtig ist; selig, an sich schon selig diejenigen, in deren Herzen מְסִלּוֹת sind. Das Folgende zeigt, dass man nicht nach Jes. 40, 3 f. zu erklären und *animi ductus, in quo nihil est elati aut depressi, nihil perversi aut tortuosi, nihil inaequale aut quod offendit* (Venema Hgst. u. A.) zu verstehen hat, sondern nach Jes. 33, 8 mit AE Vatablus u. den Meisten die gen Zion führenden Strassen; מְסִלָּה ist eig. der Hochweg und also die Kunststrasse, dann aber die Landstrasse überh., hier *plur.* von der Wallfahrtsstrasse mit ihren einzelnen Stationen. Solche, denen diese im Sinne liegt, werden, wenn auch noch so weit davon hinwegverschlagen, dennoch zum Ziele ihrer Sehnsucht gelangen. Die finsterste Gegenwart verklärt sich ihnen: selbst durch schauerliche Einöde hindurchziehend wandeln sie diese in einen Quellort (מַעְיָן Ort des עַיִן d. i. gleichsam übergehenden = quellend Wasser ergiessenden Erdenauge's), ihre freudige Hoffnung und die unendliche Schönheit des aller Mühsal werthen Zieles gewährt ihnen mitten in dürrer Steppe erquickenden Trost, erfrischende Stärkung. עֵמֶק הַבָּכָא ist, wie schon der Artikel wahrsch. macht, nicht

Bez. trübseligen Lebens überh.[1], denn Thränen- oder Jammerthal bed. es schwerlich, obwohl Burckhardt ein وادى البكا (Thal des Weinens) in der Nähe des Sinai fand, da im Hebr. בְּכִי, בָּכָא, בָּכוּת, nicht aber בָּכָא *fletus* bed. Die Sinngebung: Thal des Irrsals (Menahem u. Chajuǵ: בָּכָא = בּוּךְ *Ni.* נָבוֹךְ) ist vollends gewährlos. Das N. בָּכָא *pl.* בְּכָאִים ist 2 S. 5, 24 Name eines Baums und zwar nach jüd. Ueberl. (Abulwalîd, Parchon, Kimchi) des vom Maulbeerfeigenbaum (שִׁקְמָה) wohl zu unterscheidenden Maulbeerbaums (talm. תוּת توت), was auch annehmbar, da der balsamähnliche Baum oder vielmehr Strauch بكا sonst nicht als paläst. Gewächs bezeugt und überh. bis jetzt noch von keinem Reisenden genauer beschrieben ist, dass man wüsste, wie er bei Linné und seinen Nachfolgern heisst, oder ob er überh. schon einen Namen bei den Botanikern hat. Es verhält sich mit diesem Baca-Thal, wie mit dem Mifsʿar-Berge 42, 7.; es ist ein uns nicht weiter bekannter Ortsname, und der D. mag gerade dieses Thal nennen, welches einige über die Sandsteppe sich erhebende Maulbeerbäume (die bekanntlich mehr sandigen als lehmigen Boden lieben) kennzeichneten, weil sich mit der nächsten Bed. *vallis mori* (Pagninus) leicht die Bed. *vallis fletus* verbindet, wie etwa Hosea 2, 17 verheisst, dass das „Trübnissthal“ עמק עכור für Israel zur Hoffnungspforte werden soll; vgl. übrigens Stellen, wie Jes. 35, 7. 41, 18., wo der Allmacht Gottes, der sein Volk gen Zion heimführt, zugeschrieben wird, was hier die Glaubensmacht derer ist, die, dieses Ziel im Auge, durch die Steppe ziehen. Jene andere Seite bleibt aber auch hier nicht unausgesagt: nicht allein dass ihr Glaube Wasser aus Sand und Gestein der Wüste schlägt, Gott kommt auch seinerseits ihrer Liebe liebend, ihrer Treue lohnend entgegen, ein milder Regen, wie der im Herbst die Saaten erfrischende, fällt von oben hernieder und hüllts (näml. das Baca-Thal) in Segensfülle ein, so dass es über und über mit dieser angethan erscheint (יַעְטֶה *Hi.* mit dopp. Acc., deren einer zu ergänzen ist, vgl. zum Bilde 65, 14). Und während sonst die Kraft des Reisenden in dem Maasse abnimmt, als grösser und beschwerlicher der Weg ist, den er bereits zurückgelegt: ists bei ihnen umgekehrt, sie gehen von Kraft zu Kraft (Ausdruck wie Jer. 9, 2) d. i. empfangen Kraft um Kraft (vgl. Joh. 1, 16) und zwar immer sich steigernde, je näher sie dem ersehn-

[1]) Die jüd. Ueberlieferung versteht unter dem Jammerthal die Hölle, auch bei *κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος* der LXX denkt man an das stereotype neutest. *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

ten Ziele rücken, das sie denn auch unfehlbar erreichen: die Pilgerschaar (diese ist Subj. zu יֵרָאֶה), von Kraft zu (אֶל) Kraft schreitend, gelangt endlich zu (אֶל) Elohim in Zion; נִרְאָה אֶל־אֱלֹהִים steht dieses Sinnes halber für אֶל־פְּנֵי und ist elohimische Umlautung von נראה אל (את) פני ה'. Dort angesichts Elohims in Zion angelangt, schüttet die Pilgerschaar in solchen Gebetsworten, wie V. 9, ihr Herz aus und die Musik rauscht hier auf und mischt in diesen Verkehr der Gemeinde mit ihrem Gott ihre mitfühlenden Töne. Der Psalmist aber, der im Geiste mitgewallfahrtete, wird sich nun von diesem Ziele aus um so schmerzlicher der weit davon abgelegenen Gegenwart bewusst und fleht in der folg. Str. um Abhülfe. מָגִנֵּנוּ nennt er Elohim, denn ohne dessen Schildung ist Davids Sache verloren. Möge Er denn dreinsehn (רְאֵה so absol. wie 2 Chr. 24, 22 vgl. Thren. 3, 50) und anblicken das aus tiefer Schmach zu ihm aufblickende Antlitz seines Gesalbten. Möglich auch, dass מָגִנֵּנוּ nach 89, 19 vgl. 47, 10 Obj. zu רְאֵה ist; wir sind der Accent. gefolgt (מגננו mit *Dechi* d. i. *Tiphcha init.*), welche auch die Wortstellung für sich hat, denn warum hiesse es sonst nicht ראה אלהים מגננו? Das folg. כי setzt es allein schon ausser Zweifel, dass wir einen Ps. der absal. Verfolgungszeit vor uns haben. Offenbar wird der D., indem sein König obsiegt, zugleich dem Heiligthum zurückgegeben, wie David selbst gesagt hatte, indem er die h. Lade zurückschickte: Werde ich Gnade finden vor Jehova, so wird er mich wieder holen und mich sie sehen lassen und sein Haus 2 S. 15, 25. Ein einziger Lebenstag in Gottes Vorhöfen — sagt der D. — ist besser als tausend andere; er will lieber sich auf der Schwelle aufhalten (LXX *παραῤῥίπτεσθαι* sich abseits hinwerfen) im Hause seines Gottes (s. über die Bedeutsamkeit dieses הִסְתּוֹפֵף in korahitischem Munde oben S. 326), als innen zu wohnen in der Gottlosigkeit Zelten (nicht: Palästen, wie sich erwarten liesse, wenn das Haus Gottes damals ein Palast gewesen wäre). Denn wie nichtig ist der Genuss und die Geborgenheit dort gegen das Heil und den Schutz, den Jehova Elohim den Seinen gewährt! Es ist hier das einzige Mal, dass Gott in der h. Schrift geradezu שֶׁמֶשׁ (Sonne, nicht wie der Midrasch: Mauerzinne) genannt wird (vgl. אוֹרִי 27, 1), obschon die Verheissung ähnlich ist, dass Er dem neuen Jerusalem Sonne und Leuchte sein werde Jes. 60, 19. Apok. 21, 23. Schild heisst er als der unnahbar Schirmende und Sonne als der in unnahbarem Lichte Wohnende, welches von seiner absoluten Persönlichkeit ausgeht und, von ihm in Liebe auf die Menschen ausgehend, sich zu חן und כבוד besonders

dert, denn חֵן ist sänftiglich sich zuneigendes und umfahendes Licht und כָּבוֹד (eig. *gravitas*) ist imponirendes blendendes niederwältigendes Licht. Solches Licht der Charis und Doxa spendet der Vater der Lichter. Das höchste Gut ist selbstmittheilsam (*communicativum sui*). Der Gott des Heils verweigert Gutes nicht in Redlichkeit Wandelnden (s. zu 15, 2). Allen Empfänglichen d. i. empfangen Wollenden und zu empfangen Fähigen spendet er willig aus seiner Fülle des Guten. Strophe und Antistrophe sind in dieser 2. Hälfte des Liedes verzwiefacht. Die Epode lautet ähnlich wie hinter der 1. Hälfte. Und auf dieses Schluss-Aschre folgt kein Sela. Die Musik schweigt. Das Lied endet mit jambischem Schlussfall in harrende Stille, wie ein Heliotropium zugewandt der Sonne der Sonnen.

PSALM LXXXV.

Der 2. Theil des B. Jesaia ist, wenn auch schon in Hiskia's oder Manasse's Zeit, jedenfalls für das Israel des Exils geschrieben. Erst die Erlebnisse des Exils entsiegelten diese grosse einheitliche Weissagung, die an Umfang nicht ihres Gleichen hat. Und nachdem sie entsiegelt worden war, entsprossen aus ihr jene vielen Lieder der Psalmensammlung, welche uns theils durch ihren schwunghaften anmuthigen durchsichtigen Styl, theils durch ihre allegorisirende Bildrede, theils durch ihre grossen prophetischen Trostgedanken an ihr gemeinsames Muster erinnern. Unter diese sogen. deuterojesaianischen Ps. gehört auch dieser erste korahitische Jehovaps. (mit Ps. 84 sich berührend in V. 13 vgl. 84, 12), welcher bes. durch seine allegorisirende Bildrede auf Jes. c. 40—66 hinweist.

Die Bez. des Ps. 85 — sagt Dursch[1] — auf die Zeit nach dem Exil und die Wiederherstellung des Staates ist in dems. klar ausgesprochen. Dagegen behauptet Hgst.: „Der Ps. verträgt gar keine gesch. Erklärung“ und weiss nur dies Eine gewiss, dass sich V. 2—4 nicht auf die Befreiung aus dem Exil bez. Aber ein zeitloses Formular ist auch dieser Ps. nicht, sondern hat einen zeitgesch. Grund und Boden, und allerdings lauten V. 2—4 wie aus dem Munde der ihrem Vaterlande zurückgegebenen Exulanten.

„Der Ps. besteht aus 2 Absätzen — sagt Philippson — welche (2—8. 9—14) aus zweiversigen Str. bestehen, so jedoch, dass die letzte des 1. Absatzes, die dritte, vor der Wendung zu einer drei-

[1]) Allgem. Commentar über die Ps. (1842) S. 106.

versigen erweitert ist, was mit dem grössern Affekt übereinstimmt." Leeres Gerede! Das Strophenschema ist 6. 8. 7. 6. Die Str., welche die verheissende Antwort Gottes einführt, hat wahrsch. nicht unabsichtlich die Zahl des Schwures.

Zunächst richtet der D. seinen Blick in die gnadenreiche Vergangenheit:

[2] Du hast begnadigt, Jahawâh, dein Land,
Hast gewendet die Gefangenschaft Jakobs,
[3] Hinweggenommen die Verschuldung deines Volkes,
Bedeckt alle ihre Sünde — *(Forte)*
[4] Hast eingezogen all deinen Grimm,
Dich gewendet von der Glut deines Zorns.

Die Prätt. sind eigentliche, denn es geht nichts voraus, was sie modificiren könnte. Sind es eigentliche, so sind sie ziemlich sichere Anzeichen der nachexil. Abkunft des Ps. Zwar kann שׁב שְׁבוּת (שְׁבִית) *captivitatem vertere* auch bildlich für *calamitatem vertere* gesagt werden wie Iob 42, 10. Ez. 16, 53 (von der Wiederbringung Sodoms), s. oben zu 14, 7. Hier aber wird das שׁב שׁבות so nachdrücklich als Aufhebung eines nationalen Zorngerichts bez., dass sich kaum an einen andern als an den ohnehin nächstliegenden Sinn der RA denken lässt; indess drücken wir uns vorsichtig aus, da wir uns von der nachexil. Abkunft des verwandten korah. Klageps. 44 (s. dort) nicht überzeugen konnten. רָצָה *c. acc.* Wohlgefallen an jemandem haben u. beweisen findet sich auch dort 44, 4 vgl. 147, 11. In 3ª ist die Sünde als Gewissenslast, in 3ᵇ als blutige Befleckung gedacht. Die Musik fällt in der Mitte der Strophe ein im Sinne des אשׁרי 32, 1. In 4ª erscheint Gottes עֶבְרָה d. i. entschränkter Zorn als Emanation; er zieht ihn in sich zurück (vgl. אָסַף רוּחַ 104, 29. יָד 1 S. 14, 19), indem er zu zürnen aufhört; in 4ᵇ dagegen ist die Zornglut als Bethätigung Gottes gedacht, welche aufhört, wenn er sein Herz d. i. sein Wollen und Denken davon zurückzieht, denn das *Hi.* הֵשִׁיב (zu erkl. nach dem *Kal* Ex. 32, 12) ist s. v. a. הֵשִׁיב לֵב.

Der D. bittet nun Gott, die damit in grellem Widerspruch stehende Noth und Hülflosigkeit der Gegenwart zu beseitigen:

[5] Stell uns wieder her, Gott unseres Heils,
Und brich deinen Unmuth gegen uns.
[6] Willst du auf ewig wider uns zürnen,
Hinziehn deinen Zorn in alle Zukunft?
[7] Wirst du uns nicht wieder lebendig machen,
Dass dein Volk sich freue deiner?

[8] Lass uns sehen, Jahawâh, deine Gnade
Und dein Heil verleihe uns.

Man sieht aus diesen Bitten, die nachexil. Entstehung des Ps. vorausgesetzt, dass er in einer Zeit gedichtet ist, in welcher sich der Abstand des äussern und innern Zustandes Israels von der zugleich mit der Endschaft des Exils verheissenen nationalen Wiederherstellung recht fühlbar machte. שׁוּב hat hier für sich allein trans. Bed., aber nicht: beruhigen *requiem dare* (Chajuǵ), sondern, wie in שׁוּב שְׁבוּת, wenden, wiederbringen, aber mehr äusserlich, als, wie הָשִׁיב 80, 4., innerlich. Zu עִמָּנוּ (in Verhältniss und Verhalten zu uns) bei כַּעַסְךָ vgl. Iob 10, 17 u. die RA רִיב עִם. In der Gott an sein Liebeswesen und seine Verheissung erinnernden Frage V. 6 hat מָשַׁךְ *protrahere* die Bed. stetigen endlosen Fortsetzens. Der Ausdruck 7ᵃ ist wie 71, 20 vgl. 80, 19; שׁוּב vertritt hier die Stelle von *rursus* Ges. §. 142. Die Form יֶשְׁעֲךָ geht auf יֵשַׁע zurück mit nächstliegender Verkürzung des *Zere* in *Segol.*

Dem Gebete folgt das Aufmerken auf die göttliche Antwort und diese selber:

[9] Ich will hören was sprechen wird Gott, Jahawâh,
— — — —
Traun, er spricht Frieden seinem Volke und seinen Frommen,
Dass sie nur nicht wieder verfallen in Thorheit.
[10] Ja nahe ist denen die ihn fürchten sein Heil,
Dass wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande.
[11] Gnade und Wahrheit werden sich begegnen,
Gerechtigkeit und Friede sich küssen.

Der D. ermuntert sich selbst zum Horchen auf Gottes Rede, wie der Proph. Hab. 2, 1. Statt אשמעה findet sich auch die LA אֶשְׁמְעָה, s. darüber oben S. 308 Anm. Die Verbindung הָאֵל ה' ist appositionell, wie הַמֶּלֶךְ דָּוִד Ges. §. 113. Mit כִּי wird dann weder die göttliche Antwort in recitativer Weise eingeführt, noch weshalb er horche begründet, sondern die begründende Bed. ist in die bestätigende übergegangen: traun, fürwahr (wie ganz gewöhnlich in כִּי עַתָּה ja nun, ja dann, und urspr. auch da, wo es später zu unübersetzbarem recitativem ὅτι verblasst ist). Friede ist der Inhalt dessen was Gott zu seinem Volke und zwar (specificirendes *Waw)* zu seinen Trauten spricht, aber mit Beifügen einer Warnung. אַל ist dehortativ. כִּסְלָה ist s. v. a. כֶּסֶל, denn dass das *ah* wie in לִשְׁאוֹלָה 9, 18 zu erklären sei, ist nicht wahrsch. In V. 10 ff. entfaltet der D. die vernommene Friedens-Zusage, so wie er sie vernommen. Das mit „ja" übers. אַךְ V. 10 ist eig. restrictiv: nur nahe, nichts als nahe,

also: sicherlich nahe. Was mit יִשְׁעוֹ gemeint ist, wird erst infinitivisch, dann in Perf. = Futt. entfaltet Ges. §. 126, 3. In lieblicher Allegorie, ganz nach Jesaia's Weise 32, 16 f. 45, 8. 59, 14 f., werden die Güter genannt, die ein Volk wahrhaft glücklich machen. Die fernweg gezogene Herrlichkeit schlägt im Lande wieder ihren Wohnsitz auf, wird da wieder heimisch. Auf den Strassen Jerusalems wandelt die Gnade und begegnet da der Treue, wie ein Schutzengel dem andern. Gerechtigkeit und Friede oder Wohlfahrt, dieses unzertrennliche Brüderpaar, küssen sich da, liegen sich liebend in den Armen[1].

Der D. führt dieses liebliche Zukunftgemälde weiter:

[12] Wahrheit wird aus dem Lande sprossen
Und Gerechtigkeit vom Himmel schauen.
[13] Jahawâh wird darreichen alles Gute
Und unser Land hinwieder darreichen seine Frucht.
[14] Gerechtigkeit wird vor ihm herwandeln
Und folgen dem Weg seiner Schritte.

Nachdem Gottes אֱמֶת d. i. Verheissungstreue herniedergethaut ist, sprosst auch aus dem Lande אמת d. i. Bundestreue, die Frucht jener Befruchtung. Und צְדָקָה Gnadengerechtigkeit blickt vom Himmel nieder, Gnade zulächelnd, Segen herabspendend. Das גַּם V. 13 beherrscht beide Zeilen, ein Verhältniss der Gegenseitigkeit aussagend (vgl. 84, 7). Es steht einmal statt zweimal. Jehova reicht dar הַטּוֹב alles was nur immer gut ist und wahrhaft beglückt (mit gattungsbegrifflichem Art.), und das Land, dem entsprechend, reicht dar יְבוּלָהּ den Fruchtertrag, den man von einem so gesegneten Lande erwarten kann (vgl. 67, 7 u. die Verheissung Lev. 26, 4). Jehova ist selbst im Lande gegenwärtig. Gerechtigkeit schreitet da als sein Herold feierlich vor ihm her und Gerechtigkeit יָשֵׂם לְדֶרֶךְ פְּעָמָיו setzt (näml. ihre Tritte) auf den Weg seiner Tritte, sie ist sein in seine Fusstapfen tretendes unzertrennliches Gefolge. פְּעָמָיו steht also einmal statt zweimal; die Constr. ist anscheinend attrak-

[1]) Die Alten (z. B. Petrus de Alliaco) führen dieses *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax osculatae sunt* gern an, wo sie von der Ausgleichung der Unverbrüchlichkeit göttlicher Drohung und der göttlichen Gerechtigkeit mit dem Erbarmen und dem Frieden im Werke der Versöhnung reden *Où est-ce qu'elles se sont rencontrées? En Jésus-Christ. Quand est-ce que leur réconciliation a eu lieu? Au moment où il a offert son âme en sacrifice sur le calvaire.* So A. Clarke in dem *Commentaire sur le Livre des Psaumes d'après Math. Henry et Th. Scott* 1839. (Von Frau Mestral-Fischer in Lavigny, einer Dulderin gesegneten Andenkens.) Diese Anwendung der Psalmstelle liegt nahe, aber dem Zus. des Ps. ist sie fremd.

tionell (s. oben zu 65, 12). Da es weder דֶּרֶךְ (50, 23. Jes. 51, 10) noch לַדֶּרֶךְ (Jes. 49, 11) heisst, so liegt es nahe, so zu erklären, und gibt auch (vgl. Jes. 58, 8. 52, 12) einen schönen Sinn. Viell. aber ist שִׂים hier s. v. a. שִׂים לֵב, welches mit folg. לְ etwas aufmerksam beachten (Dt. 32, 46. Ez. 40, 4. 44, 5), sich angelegentlich darum kümmern (1 S. 9, 20) bed. So entgehen wir der harten Hinzudenkung eines zweiten פעמיו und der Sinn bleibt ders.: die Gerechtigkeit schreitet vor Jehova her, der in Israel wohnt und wandelt, und achtet auf den Weg seiner Tritte, geht also sorglich in seinen Spuren, wankt und weicht nicht von ihm.

PSALM LXXXVI.

Zwischen korahitische Ps. ist hier ein mit Ps. 85 sich berührender (vgl. 86, 11. 16 mit 85, 8.; 86, 15 mit 85, 11) Ps. לדוד eingeschaltet. Es ist ein Davidps., aus davidischen und andern Musterstellen erwachsen, also ein nur mittelbar, nicht unmittelbar davidischer. Der Styl ist mehr liturgisch, als rein poetisch, wie er denn auch, ohne ein Merkmal musikalischer Bestimmung an sich zu tragen, nur תְּפִלָּה לְדָוִד überschrieben ist. Er hat die Eigenthümlichkeit, dass siebenmal in ihm der Gottesname אדני vorkommt, wie in Ps. 130 dreimal — der Ansatz zu einer jüngeren, der elohimischen nachgeahmten adonajischen Psalmweise. Bisher haben wir אדני in der Anrede o HErr und ausser der Anrede gew. der Allherr übers.; hier in diesem, so zu sagen, adonajischen Ps. lassen wir den Gottesnamen unübersetzt, wie אלהים in den elohimischen. Strophen lassen sich nicht erwarten. Hgst. freilich nennt die 10 + 7 masor. Vv. zwei Str. Uns ergeben sich 3 Sinngruppen von 11, 17, 11 Zeilen, die wir viel eher Str. nennen können. Da ist doch wenigstens einiges Ebenmaass, aber Str. sind es doch nicht.

[1] Neige, Jahawâh, dein Ohr, erhör mich,
Denn elend und arm bin ich.
[2] Bewahre meine Seele, denn fromm bin ich,
Hilf deinem Knechte, du mein Gott,
Dem vertrauenden auf dich.
[3] Sei mir hold, Adonaj,
Denn zu dir ruf' ich den ganzen Tag.
[4] Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn auf dich, Adonaj, richt' ich meine Seele.
[5] Denn du, Adonaj, bist gut und gernvergebend
Und gnadenvoll allen dich Anrufenden.

Der Ps. beginnt mit der Bitte um Erhörung in Worten wie 55, 3.; ihre Begründung 1^b lautet wörtlich wie 40, 18. Sie ergänzt sich V. 2 dadurch, dass er der Hülfe Gottes nicht allein bedürftig, sondern auch, weil חָסִיד (4, 4. 16, 10) d. i. ihm in Trautheit (חֶסֶד Hos. 6, 4. Jer. 2, 2) verbunden, ihrer nicht unwerth ist. Das bittende Bewahr mich ist ungeachtet des Metheg *schom^erah* zu lesen, wie 16, 1 *schom^ereni*; der conj. Acc. vertritt das Makkef und die erste Sylbe ist also die *antepenult.* vor der Tonsylbe, s. oben zu 30, 4 *jor^edi*, 38, 21 *rod^efi*, 35, 10 *col.*[1] Die Begründung 4^b ist wörtlich aus 25, 1., vgl. auch den adonajischen Ps. 130 V. 6. Was dieser in V. 4 sagt, ist hier in dem *ἅπ. γεγρ.* סַלָּח abbrevirt. Der HErr ist טוֹב will alttest. s. v. sagen a. neutest.: Er ist *ἀγάπη*. Weil er gut d. i. leutselig, ganz und gar Liebe ist, ist er auch vergebungswillig und gross und reich an Gnade für alle, die ihn als solchen anrufen. Auch der Anf. der folg. Sinngruppe klingt mit Ps. 130 V. 2 zusammen.

[6] Vernimm, o Jahawâh, mein Gebet
Und horche auf mein lautes Flehen.
[7] Am Tage meiner Noth ruf' ich dich an,
Denn du wirst mich erhören.
[8] Keiner ist dir gleich unter den Göttern, Adonaj,
Und deine Werke haben nicht ihres Gleichen.
[9] Alle Völker, die du gemacht, werden kommen und anbeten
Vor dir, Adonaj, und Ehre geben deinem Namen.
[10] Denn gross bist du und wunderthätig,
Du bist Gott alleine.
[11] Unterweise mich, Jahawâh, in deinem Wege,
Dass ich wandele in deiner Wahrheit;
Einige mein Herz zu fürchten deinen Namen,
[12] So werd' ich dir danken, Adonaj, mein Gott, von ganzem Herzen,
Und will ehren deinen Namen auf ewig.
[13] Denn deine Gnade ist gross über mir
Und hast gerissen meine Seele aus tiefem Hades.

Auch hier ist fast Alles Echo älterer Psalm- und Gesetzesworte: 8^a aus Ex. 15, 11 vgl. 89, 9., wo aber אלהים Götter vermieden ist; 8^b nach Dt. 3, 24; V. 9 nach 22, 28.; 11^a aus 27, 11.; V. 13 שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה aus Dt. 32, 22., wo dafür תַּחְתִּית, wie 130, 2 תַּחֲנוּנָי für תַּחֲנוּנוֹתַי. Aber obwohl aus älteren Quellen geschöpft, ist auch dieser Ps. nicht ohne sonderliche Bedeutsamkeit und Schöne. Mit dem Bekenntnisse der Unvergleichlichkeit des HErrn verbindet sich V. 9 die Aussicht auf Anerkenntniss des Unvergleichlichen in der ganzen Völkerwelt —

---

1) Vgl. auch Ew., Lehrb. S. 144. 510. u. Luzzatto, *Gramm.* p. 168 s.

diese klare unverblümte Weiss. von der Bekehrung der Heiden ist die Hauptparall. zu Apok. 15, 4. „Alle Nationen, die du gemacht“ — sie haben ihr Sein von dir und obwohl sie das vergessen haben (s. 9, 18), kommt es ihnen endlich doch zum Bewusstsein. Und wie gewichtig kurz und lieblich ist die Bitte V. 11: *uni cor meum, ut timeat nomen tuum.* Mit Recht hat Lth. die falsche Uebers. der LXX Syr. Vulg.: *laetetur* (יִחַד von חָדָה) verlassen. Der Sinn ist aber nicht sowohl: erhalte mein Herz bei dem Einigen, als: richte alle seine Kräfte und concentrire sie auf das Eine. Wie die Rettung aus tiefem Hades gemeint ist, zeigt die folg. Sinngruppe:

[14] Elohim, Uebermüthige haben sich wider mich erhoben
Und eine Rotte Gewaltthätiger suchen meine Seele
Und haben dich nicht vor Augen.
[15] Und du, Adonaj, bist ein Gott barmherzig und huldvoll,
Langmüthig und reich an Gnad' und Wahrheit.
[16] Wende dich zu mir und sei mir hold,
O gib deine Kraft deinem Knechte
Und hilf doch dem Sohne deiner Magd.
[17] Thue an mir ein Zeichen zum Guten,
Dass es sehen meine Hasser und beschämt werden,
Dass du, Jahawâh, mir beigestanden und mich getröstet.

Die Situation ist ähnlich wie in den saulischen Ps.; der Verf. ist ein der äussersten Todesgefahr Entrückter und doch auch noch vom Tode Bedrohter. Er hat 14^{ab} mit Beibehaltung des *Elohim* des eloh. Ps. (wogegen ebendasselbe V. 8 u. 10 nicht *n. pr.*, sondern *apell.* ist) aus 54, 5 entlehnt, זָרִים aber in זֵדִים umgelautet. In V. 15 stützt er seine folg. Bitte auf das grosse Selbstzeugniss Jehova's Ex. 34, 6. Die Selbstbenennung V. 16 ist viell. aus 116, 16 anon.; wenigstens ist dieser Ps. verhältnissmässig origineller. „Sohn deiner Magd“ nennt er sich Gotte als in das Knechtsverhältniss zu ihm hineingeboren; es ist ein übererbtes. Wie schön stimmt das zu dem siebenmaligen אֲדֹנָי! Er ist vom Mutterschoosse her der Knecht des Allherrn, von dessen Allmacht er also auch ein wundersames Eingreifen zu seinem Gunsten erwarten kann. לְטוֹבָה (mir zum Besten) ist wie in dem Aufrufe Nehemia's 5, 19. 13, 31 gebraucht und wie häufig bei Jer., aber auch schon in der älteren Literatur. Die Sprache des Ps. führt nicht sicher auf späte Entstehung. Die Parallelen aus Ps. 130 u. 116 lauten origineller, aber wissenschaftliches Urtheil verzichtet auch hier auf trügliche Keckheit.

PSALM LXXXVII.

Der Missionsged. 86, 9 wird in diesem korah. Ps. zum allesbeherrschenden. Es ist ein proph. Ps. in dem bis zur Räthselhaftigkeit kühn und sinnvoll kurzen Style, in welchem auch die drei ersten Orakel der Tetralogie Jes. 21—22, 14 und das zu denkmalartiger Schaustellung bestimmte Jes. 30, 6—7 geschrieben sind. Diesen Orakeln gleicht er auch darin, dass 1[b] auftaktartig, wie dort die emblematischen Aufschriften, das in zwei Zeilensiebente sich zerlegende Ganze eröffnet. Uebrigens ist Jes. 44, 5 der Schlüssel seines Sinnes. Dem dreimaligen זֶה dort entspricht hier das dreimalige יֻלַּד.

[1] Seine Gegründete auf heiligen Bergen:

[2] Es liebt Jahawâh die Thore Zions
Vor allen Wohnungen Jakobs.
[3] Ehrenreiches ist ausgesagt von dir,
O du Gottesstadt! *(Forte)*
[4] „Ich werde ausrufen Rahab und Babel als mir Vertraute;
Siehe Philistäa und Tyrus sammt Aethiopien —
Der da ist geboren daselbst.“
(Forte)

[5] Und zu Zion wird gesagt:
Mann und Mann ist geboren in ihr
Und Er hält sie in Bestand, der Höchste.
[6] Jahawâh wird zählen, aufschreibend Völker:
Der da ist geboren daselbst. *(Forte)*
[7] Und man singet unter Reigentanz:
All meine Quellen sind in dir!

Die ausserzählige Anfangszeile reisst uns sofort *in mediam rem.* Der S. ist versunken in Betrachtung der Herrlichkeit einer Sache, die er anhebt zu preisen, ohne sie zu nennen. Mag man übers.: seine Gegründete oder (da als *part. pass.* sonst מְיֻסָּד und מוּסָד üblich ist) seine Gründung — der Sinn bleibt derselbe. Das Suff. geht auf Jehova und es ist Zion gemeint, dessen Preis die Lieblingsaufgabe der korah. Lieder ist. יִסַּד בְּ bed. etwas einem Andern zu Grunde legen Jes. 54, 11. Die (auf drei Seiten von tiefen Thälern umgebene) gottgegründete Stadt liegt auf Bergen, die Gottes Wahl geheiligt; ihr fester sichtbarer Grund ist die Erscheinung ihres unvergänglichen inneren Wesens. Da es nicht יְסוּדָתוֹ הִיא בְּהַרְרֵי־קֹדֶשׁ heisst, so haben wir 1[b] als thematische Titulirung des Folg. übers.

Wie alle Städte der Heiden, so überragt die Stadt göttlicher Gründung auch alle übrigen Wohnorte Israels; Jehova steht in dauerndem treuen Liebesverhältniss (אֹהֵב, nicht 3 *pr.* אָהֵב) zu den Thoren Zions; diese werden zur Umschreibung Zions genannt, weil sie den Stadtbezirk abgrenzen und wer eine Stadt liebt, viel und gern durch ihre Thore geht. Die Constr. 3^a ist wie 66, 3. 119, 137., viell. unter Nachwirkung der Constr. des Aktivs Ges. §. 143, 1^a. בְּ bei דִּבֶּר kann den Ort oder das Werkzeug, aber auch Inhalt und Objekt (z. B. 119, 46) bez.; auch die Person, gegen welche die Rede geht (z. B. 50, 20) oder um welche sie geschieht (wie die des Freiers an den Vater oder die Angehörigen des Mädchens Hohesl. 8, 8) wird mit בְּ beigefügt. Hier denkt der S. ohne Zweifel an die Verheissungen und Weissagungen von Jerusalems ewigem Bestande und künftiger Herrlichkeit: Herrliches ist geredet, liegt als geredet vor in Betreff deiner, o du Stadt Gottes, Stadt seiner Wahl und seiner Liebe. Nun ergreift Jehova selbst das Wort und spricht die herrliche Bestimmung seiner Erkornen und Geliebten aus: sie soll die Geburtsstätte aller Völker werden. רַהַב ist Aegypten wie 89, 11. Jes. 30, 7. 51, 9., die südliche Weltmacht, und בָּבֶל die nördliche. הִזְכִּיר ist das übliche Wort von lauter Jer. 4, 16 und ehrenvoller öffentlicher Erwähnung 45, 18.; „schriftlich eintragen" bed. es nicht, wie man in falscher Deutung des Amtsnamens מַזְכִּיר [1] behauptet hat (Sachs Hofm.). Mit לְ wird gesagt, zu welchen hinzu als zu ihnen gehörig oder auch: wozu oder als was (vgl. 7, 14 לדלקים) diese bisher Gotte und seinem Volke feindlichen Reiche proclamirt werden sollen: als solche, die Jehova kennen und zwar (s. 36, 11) nicht blos von Hörensagen, sondern anerkenntniss- und erlebnissweise. Danach ist klar, dass auch זֶה יֻלַּד־שָׁם die Bekehrung der drei anderen Völker besagen will, auf welche Gottes Finger mit הִנֵּה hinweist. זֶה geht nicht auf die Individuen, auch nicht auf den Inbegriff dieser Völker, sondern auf Volk für Volk, indem es sie je einzeln ins Auge fasst. שָׁם geht auf Zion; die unvermittelt eintretende Rede Jehova's steht ja im engsten Zus. mit der Rede des proph. Sängers. Anderwärts erscheint Zion als die Mutter, welche Israel wieder zu einem zahlreichen Volke gebiert Jes. 66, 7. 54,

---

[1]) Hier. übers. echtrömisch *a commentariis*, aber ein dem isr. מזכיר vergleichbares Amt kennt die kaiserlich römische *Notitia dignitatum* nicht. Das Amt des *magister memoriae* ist ein anderes. מזכיר heisst der Reichsgeschichtschreiber, welcher die Denkwürdigkeiten der Zeitgeschichte für das Gedächtniss festhält. Mehr darüber anderwärts.

1—3.; es sind die Kinder der Diaspora, welche Zion wiedergewinnt Jes. 60, 4 f., hier aber sind es die Völker, welche in Zion geboren werden. Der S. verbindet damit nicht den Begriff der Wiedergeburt in seiner ganzen neutest., damals noch nicht offenbaren Tiefe; er meint aber, dass die Völker in Zion Heimrecht als in ihrer zweiten Mutterstadt erlangen, dass sie also allerdings eine geistliche Wandlung erfahren, welche, neutest. angesehen, Neugeburt aus Wasser und Geist ist. Indem nun so die Völker in die Gemeinde der Kinder Gottes und Kinder Abrahams eingehen, wird Zion nach und nach eine unabsehbar grosse Gemeinde: zu Zion aber oder von ihr (לְ des Bezuges) wird gesagt werden אִישׁ וְאִישׁ יֻלַּד־בָּהּ. Offenbar steht Zion im Gegens. zu den genannten Ländern, die Eine Stadt im Gegens. zu den ganzen Ländern, die Eine Gottesstadt im Gegens. zu den Reichen der Welt, und אִישׁ וְאִישׁ im Gegens. zu זֶה. Dieser Gegens., von dessen richtiger Auffassung das Verständniss des ganzen Ps. abhängt, scheint mir nicht getroffen, wenn man sagt: Während bei andern Ländern nur immer das ganze Volk in Betracht kommt, wird in Zion nicht völkerweise, sondern personenweise gezählt.[1] Bei dieser Auffassung tritt das יֻלַּד in den Hintergrund; sodann geht diese Hervorhebung des Werthes der Persönlichkeit über den alterthümlichen Begriffskreis hinaus, und dass in Zion jeder Einzelne so bedeutend ist wie ein Volk im Ganzen, ist nicht einmal ein sich empfehlender Ged. Anderwärts bed. אִישׁ אִישׁ Lev. 17, 10. 13 oder אִישׁ וָאִישׁ Est. 1, 8 männiglich; demgemäss besagt hier אִישׁ וְאִישׁ (Individuum und Individuum) einen *progressus in infinitum*, wo immer Einer zu dem Andern hinzukommt. Bei dieser Auffassung schliesst sich auch וְהוּא יְכוֹנְנֶהָ עֶלְיוֹן passend an. Während von den andern Völkern immer mehr und mehr das Eingebornenrecht in Zion erlangen und so in einen neuen Volksverband eintreten, so dass ihrer urspr. Volksgenossenschaft Abbruch geschieht, wird Zion von dem Allerhabenen gefestigt, das Volk Zions wird immer grösser und herrlicher. Der Blick des S. richtet sich nun in die Zukunft auf das Ende aller Dinge: Jehova wird zählen (*censum habebit*), indem er aufschreibt die Völker (einen כְּתָב Catalogus Ez. 13, 9 derselben anfertigt), ausrufend: dies da ist daselbst geboren d. h. er wird sie eins nach dem andern als in Zion geborne anerkennen und so eins zum andern addiren und in sein Buch, das Stadtbuch Jerusalems, das Buch des Lebens (Jes. 4, 3), eintragen. Das Ende aller Geschichte

[1]) So v. Hofmann, auf dessen Auslegung des ganzen Ps. im Schriftb. 2, 2, 486 bis 489 ich hiermit verweise, ohne im Einzelnen kritisch auf sie einzugehen.

ist, dass Zion die Metropole aller Völker wird. Wenn so die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann sind Sänger wie Reigentänzer sagend (erg. אֹמְרִים): Alle meine Quellen sind in dir. Am besten unter den Alten Aq.: *καὶ ᾄδοντες ὡς χοροί· πᾶσαι πηγαὶ ἐν σοί.* Man möchte חֹלְלִים lieber „Flötenspieler“ übers. (LXX *ὡς ἐν αὐλοῖς*); es geht aber nicht, denn flöten heisst חִלֵּל (*denom.* von חָלִיל) 1 K. 1, 40., חֹלֵל (*Pil.* von חוּל) dagegen tanzen. Der Ausdruck שָׁרִים כחללים ist abgekürzt aus כְּשָׁרִים כחללים: sowohl Sänger als Tänzer d. i. der ganze festfeiernde Chor der Völker sagt: alle meine Quellen, näml. Heilsquellen Jes. 12, 3., sind in dir, nämlich o Gottesstadt. Die Conj. Böttchers כָּל־מְעֹנַי alle welche Wohnung nehmen ist unhebräisch und bringt uns um den dem Geiste des Ganzen entsprechenden Ged., dass Jerusalem allgemein als die Stätte, wo das Wasser des Lebens für die ganze Menschheit quillt, gelten und als dieser Quellort allgemein gepriesen werden wird. Da unter den Völkern, welche in die Gemeinde Jehova's eingehen, Rahab und Babel als die vornehmsten Weltmächte zuerst genannt werden und da die Aussicht des S. sich gewiss an einer verheissungsreichen, solche Zukunft in ihrem Schoosse tragenden Gegenwart gestaltet hat, so liegt die Vermuthung nahe (Thol. Hgst. Keil u. A.), dass der Ps. gedichtet worden ist, als in Folge der Vernichtung des assyr. Heeres vor Jerusalem von vielen Seiten Weihgaben und Ehrengeschenke für Jehova und den König Juda's gebracht wurden 2 Chr. 32, 23 und die Bewunderung Hiskia's, des Gottbegnadigten, sich bis nach Babel verbreitete. Wie Micha 4, 10 Babel als Straf- und Erlösungsort seines Volkes nennt, wie Jesaia um das 14. J. Hiskia's dem Könige Wegschleppung seiner Schätze und Nachkommen nach Babel weissagt, so stehen hier Aegypten und Babel, die Erbin Assurs, unter den Weltmächten, die einst dem Gotte Israels sich beugen müssen, obenan. Jesaia nennt in ähnlichem Zus. c. 19 noch nicht Babel und Aeg., sondern Assur und Aeg.

PSALM LXXXVIII.

So heiter Ps. 87 ist, so finster Ps. 88; sie stehen als Gegenstücke bei einander. Ps. 88 ist der nächtlichste aller Klageps., denn zwar zeigt der Name אלהי ישׁועתי, bei welchem der Betende Gott anruft, und sein Beten selbst, dass der Glaubensfunke in ihm nicht völlig erloschen ist, aber übrigens ist Alles Ein Erguss tiefer Klage in schwerster Anfechtung angesichts des Todes, das Dunkel der

Schwermuth erheitert sich nicht zur Hoffnung, der Psalm verhallt in dem bitteren Wehrufe: „meine Vertrauten sind — der Ort der Finsterniss.“ Dieser seltsame Ged. erinnert an Iob, 17, 14: „die Grube nenne ich: mein Vater du, Mutter und Schwester das Gewürm.“ Wir vernehmen übrigens auch Nachklänge des korah. Ps. 42 und mehrerer dav., vgl. V. 3 mit 18, 7.; V. 5 mit 28, 1.; V. 6 mit 31, 23.; V. 18 mit 22, 17.; V. 19 (obgleich anders gewendet) mit 31, 12 und bes. die Fragen V. 11—13 mit 6, 6., wovon sie nur wie die Erweiterung sind — aber diese Psalmen-Nachklänge, aus welchen Unwissenschaftlichkeit den vorschnellen Schluss zieht, dass dieses Lied sichtbar ein spätes sei, werden überwogen durch die schon von Köster bemerkten, noch auffälligeren Berührungen mit dem B. Iob sowohl im Sprachgebrauch (דָּאַב V. 10. Iob 41, 14; רְפָאִים V. 11. Iob 26, 5; אֲבַדּוֹן V. 12. Iob 26, 6. 28, 22.; נֹעַר 16[a]. Iob. 33, 25. 36, 14.; אֵמִים 16[b]. Iob 20, 25.; בִּעֻתִים V. 17. Iob 6, 4) und einzelnen Ged. (vgl. ausser V. 19 mit Iob 17, 14 auch V. 5 mit Iob 14, 10.; V. 9 mit Iob 30, 10), als auch in dem Leidenszustande des D. und der ganzen Art und Weise wie er zum Ausdruck kommt. Denn nicht blos innerlich befindet sich der D. in gleicher Anfechtung wie Iob — auch sein äusseres Leiden ist dem Wortlaute seiner Klagen nach dasselbe, näml., wie schon Hofm. erkannt hat, der Aussatz V. 9, der, indem die Anlage dazu ihm angeboren, von Jugend her sein Erbe gewesen V. 16. Da nun, wie ich anderwärts dargethan habe[1], das B. Iob ein Chokma-Werk der salomonischen Zeit und die beiden Esrahiten zu den Weisen ersten Ranges am salom. Hofe gehörten 1 K. 5, 11., so liegt die Vermuthung nahe, dass das B. Iob aus ebendieser Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist und dass viell. ebendieser Heman der Esrahit, welcher Verf. von Ps. 88 ist, darin ein Stück seines eigenen Lebens, Leidens und Seelenkampfes dramatisch vergegenständlicht hat.

Die Aufschrift des Ps. lautet: *Ein Psalm-Sang von den Korahiten; einzuüben, nach schwermüthiger Weise vorzutragen* (s. zu 53, 1)[2], *eine Betrachtung (Ode) von Heman dem Esrahiten.* Das ist eine Doppelüberschrift, deren zwei Hälften sich widersprechen. Das blose להימן neben לבני־קרח wäre ganz in Ordnung, da der Sangmeister Heman nach 1 Chr. 6, 18—23 ein Korahit ist, aber הימן האזרחי

[1]) s. meinen Art. Hiob in Herzogs Real-Encyklopädie.

[2]) Oder in Wechselgesang vorzutragen (Augustinus: *ad respondendum, ut canenti chorus consonando respondeat*), aber die Beschaffenheit des Ps. ist dieser spezielleren Erklärung nicht günstig.

heisst einer der vier grossen isr. Weisen 1 K. 5, 11., welcher laut 1 Chr. 2, 6 ein leiblicher Nachkomme Serachs und also nicht aus dem St. Levi, sondern Juda ist. Die Annahmen, dass Heman der Korahit in das Geschlecht Serachs, oder dass Heman der Esrahit unter die Leviten aufgenommen worden sei, sind schlechte und unnütze Aushülfen. Man hat sich zu dem ganz unanstössigen Zugeständniss herbeizulassen, dass an der Spitze des Ps. zwei sich widersprechende und unausgeglichene Angaben über seine Abkunft nebeneinander stehen. Dafür dass der Titel des Ps. urspr. entweder blos שִׁיר מזמור לבני־קרח oder blos למנצח וגו׳ lautete, zeugt auch der wichtige Umstand, dass nur in diesem Einen Ps. למנצח nicht den ersten Platz in der Ueberschrift einnimmt. Die Frage ist nur die, welche der beiden Angaben die glaubwürdigere ist. Jedenfalls die letztere, denn שִׁיר מזמור לבני־קרח ist nur Wiederholung der umgekehrt gelesenen Ueberschrift von Ps. 87 und also viell. nicht einmal Ueberlieferung, sondern nur Irrung. Die zweite Angabe dagegen legt durch ihre genaue Bez. der Sangweise und durch die dem folg. Ps. entsprechende des Verf. Zeugniss für ihr Alterthum und ihre Geschichtlichkeit ab. Beide Ps. gehören nicht dem korahitischen Liederkreise an. Ihre Ueberschrift weist sie der salom. Zeit zu, sie sind auf gleichem Boden mit dem B. Iob erwachsen.

Der D. von Ps. 88 befindet sich in todesnächtlichem Zustande, aber er verzweifelt nicht, er bleibt mit seinen Klagen Jehova zugewandt und nennt diesen den Gott seines Heils. Dieser durch alles Dunkel sich hindurchringende *actus directus* der Gebetszuflucht zu dem Gotte des Heils ist der Grundcharakter des Glaubens, zumal im A. T., wo das wesentliche Heil noch nicht erschienen und das schaurige Jenseits noch nicht gelichtet war.

[2] Jahawâh, Gott meines Heiles,
Tags schreie ich, in der Nacht dich an:
[3] Es komme vor dich mein Gebet,
Neige dein Ohr zu meinem Jammern.
[4] Denn gesättigt mit Leiden ist meine Seele
Und mein Leben rührt ans Todtenreich;
[5] Bin gleichgeachtet Hinabfahrenden zur Grube,
Geworden wie ein Mann ohne Lebenskraft —

[6] Ein unter die Todten Freigegebner,
Wie tödtlich Getroffene, Gebettete ins Grab,
Derer du nicht gedenkest fürder,
Und solche — von deiner Hand sind sie abgeschnitten.
[7] Du hast mich gelegt in Grube der Abgründe,

In Finsternisse, in Meerestiefen.
[8] Auf mich stemmt deine Zornglut
Und alle deine Brandungen beugst du hernieder.
(Forte)

So oktastichisch beginnt der Ps. Ew. (Jahrb. 5, 175) zerfällt ihn in 3 Wenden V. 4—8. 9—13. 14—19. Das sind allerdings seine Sinnabschnitte, diese aber nur das Netz seiner Kunstform. Mit Hitz. u. A. 2 b als Vordersatz zu übers.: „zur Zeit dass ich schreie Nachts vor dir" ist zwar der Punktation gemäss, aber gegen den anzunehmenden gegens. Wechselbezug von יוֹם und בַלַּיְלָה; richtiger Ew.: „wann Tags ich rufe, in der Nacht vor dir", denn logisch ist 2 b allerdings Basirung der folg. Bitte, der Ausdruck ist abgekürzt aus יום צעקתי נגדך ובלילה צעקתי נגדך. Die gellende Wehklage, das jammernde Flehen heisst V. 3 רִנָּה wie 17, 1. 61, 2. Das בְּ von בְּרָעוֹת bez. (wie 65, 5. Thren. 3, 15. 30) das, wovon seine Seele schon reichlich genug bekommen. חַיִּים ist mit dem Plur. des V. verbunden, weil das Leben ein Inbegriff von Kräften (vgl. den anders gewendeten Ausdruck 107, 18). Er ist wie ein Verscheidender, wie einer, der schon einen Fuss im Grabe hat. אֱיָל (ἁπ. λεγ. wie אֱיָלוּת 22, 20) ist seinem Etymon nach Gedrungenheit, Derbheit, Kräftigkeit (etwa wie ἁδροτής bei Homer): er ist wie ein Mann, dem alle Lebensfrische geschwunden, also nur noch wie der Schatten eines Mannes, ja wie ein schon Verstorbener. Im Hinblick auf Ez. 27, 20., wo חֹפֶשׁ die Unterbreitung als Sattel zu bez. scheint, liesse sich übers.: „unter den Todten ist mein Lager" (Hitz. Ew. Köst. Böttch.); im Hinblick auf 2 K. 15, 5 (obwohl da das Haus, in welches der aussätzige König sich zurückzog, ebensowohl als Erholungs- wie als Siechthumshaus, als Sanssouci wie als Lazareth בֵּית הַחָפְשׁוּת heissen kann): „unter den Todten ein Hingesiechter." Am sichersten aber fasst man חָפְשִׁי wie Iob 3, 19. 39, 5 in der Bed. *solutus*, *liber:* Gott hat ihn aus der Lebensgemeinschaft mit ihm unter die Todten entlassen.[1] Der Todten gedenket Gott nicht, näml. thatsächlich, indem ihr Zustand geschichtslos der immer gleiche bleibt. Sie sind losgeschnitten (נִגְזַר vgl. 31, 23 u. dazu die Lehnstelle Jon. 2, 5) von Gottes Hand, näml. der leitenden und helfenden. Ihr Wohnort sind die finstern unterirdischen und untermeerischen Tiefen, deren geöffneter Schlund für den Einzelnen das Grab ist, vgl. zu תַּחְתִּיּוֹת 63, 10. 86, 13. Thren. 3, 54 f. (an unsern Ps. anklingend) u. Ez. 26, 20., wo

---

[1]) Othmar Nachtgal (*Luscinius*) in seiner Uebers. u. Erkl. des Psalters, Augsburg 1524. 4., vergleicht passend das ἐλεύθεροι Röm. 6, 20.

das geschichtslose Schattenvolk des Hades עַם עוֹלָם heisst. Es ist das die trostlose Vorstellung des A. T. Erst im N. T. heisst es von der Gruft: „Sie wird mir sein ein Kämmerlein, da ich auf Rosen liege, weil ich nun durch deinen Tod Tod und Grab besiege" (Hgst.). Die letzte Zeile der 2. Str. erinnert an 42, 8 und ist danach zu erklären. עִנָּה in der Bed. beugen ist hier kühn vom Niederlenken, Herabsturz (LXX ἐπήγαγες) der Wogen gesagt, die sich kataraktenartig über den Leidenden entladen.

Der weitere Verlauf des Ps. ist hexastichisch; dem Sinne nach gehören je zwei Hexastiche paarweise zusammen:

[9] Du hast fern weggethan meine Vertrauten von mir,
Hast mich gemacht zu Greueln ihnen,
Eingekerkert bin ich ohne Ausweg.
[10] Mein Auge schmachtet hin vor Elend,
Ich rufe dich, Jahawâh, den ganzen Tag,
Breite zu dir aus meine Hände.

[11] Wirst du den Todten Wunder thun
Oder stehen Schatten auf, dich zu preisen? *(Forte)*
[12] Erzählt man im Grabe deine Gnade,
Deine Treue in der Unterwelt?
[13] Wird kund in der Finsterniss deine Wundermacht
Und deine Gerechtigkeit im Vergessenslande?

Die Klage über Entfremdung der Nächststehenden lautet wie im B. Iob 19, 13 ff., aber auch öfter in den dav. Leidensps. Er ist verlassen von allen seinen Vertrauten (nicht: Bekannten, denn מְיֻדָּע ist tieferen Sinnes), er ist allein im Kerker des Elends, wo Niemand zu ihm kommt und wo er nicht heraus kann. Das lautet nach Lev. c. 13 wie Klage eines Aussätzigen. Der Leviticus geht dort von der Unreinheit der Geburt zur Unreinheit des Aussatzes über, von der Unreinheit des menschlichen Lebensanfangs zu der Unreinheit der hässlichsten Krankheit; die Krankheit ist das Mittlere zwischen Geburt und Tod, und der Aussatz ist der Ausbund aller Krankheit, wenigstens nach biblischer und überh. orient. Anschauung, indem er den Menschen sich selber und Andern zum Ekel macht und vor anderem Ueblen, was den Menschen trifft, eine Anrührung der göttlichen Strafhand (נֶגַע) oder eine Geissel Gottes ist (צָרַעַת von צָרַע schlagen, peitschen, stechen): der Ausschlag gilt als Gottesschlag, die Betreffung oder der Schade als Getroffensein von Gott, diese Krankheit vor andern als der Tod selber am noch lebenden Menschen Num. 12, 12. Der Aussätzige soll nach dem Gesetz in zerrissenen Kleidern und baarhaupt gehen, er soll sich einmummen, weil sein Athem ansteckt, er

soll Andern zurufen, dass sie ihm aus dem Wege gehen, er soll so lange die Krankheit dauert ausserhalb des Lagers wohnen. Es liegt nahe כְּלוּא auf diesen Verschluss und Abschluss zu bez. לֹא אֵצֵא ist *modus potent.* עֵינִי für עֵינַי wie 6, 8. 31, 10: sein Auge und Aussehn ist siech, matt, abgezehrt. Er ruft und ruft Jehova an, breitet seine Hände (כַּפַּי eig. *palmas* die inneren Handflächen) nach ihm aus, um sein mitleidiges Aufmerken auf sich zu ziehen und gleichsam seine helfende Liebe herabzuziehen. Zweierlei ists, worauf er seinen Hülfruf stützt: 1) auf den Wunsch, ein Gegenstand der göttlichen Wunderhülfe zu werden; 2) den Wunsch, ihn dafür preisen zu können. Beides würde nicht geschehen, wenn er stürbe, denn das Jenseits ist geschichtslose, immer gleiche Finsterniss. Mit מֵתִים wechselt רְפָאִים von רָפָה matt, schlaff s., eig. nach Böttch., welcher רָמָה ῥίπτειν vgl., *sublatum projicere, ut inde remissum pendeat jaceatve* (vgl. εἴδωλα u. ἀκικυς bei Homer), denn das Leben der Schatten ist nur ein Schatte vom Leben. Neben קֶבֶר steht אֲבַדּוֹן *perditio* (Apok. 9, 11), welches den Abgrund des Hades ohne Hinzudenkung des Grabes bez., während שְׁאוֹל Grab und Hades zus. ist; neben חֹשֶׁךְ dem Finsternisslande (Iob 10, 21 f.) נְשִׁיָּה das Letheland, denn mit Denken, Fühlen, Handeln ists, wie Koheleth klagt (9, 5. 6. 10), drunten vorbei, das Leben ist in Selbstvergessenheit untergegangen, es herrscht da die gedanken- und gedächtnisslose Monotonie des Todes.[1] So stellte sich das Jenseits im A. T. dar, und so musste es sich darstellen. Denn im N. T. ist nicht blos die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode eine lichtere geworden, dieser selbst ist ein anderer geworden durch die Auferstehung Jesu Christi. Der Christ kann sich also nicht ohne weiteres diese Worte des Psalmisten aneignen, obwohl der Ps. aus dem Zus. der alt- und neutest. Oekonomie heraus (Hofm.) einer neutest. Umsetzung allerdings fähig ist.

Der so trostlos und doch unverzweifelt Klagende rafft sich von neuem zum Gebet auf, aber zum *actus reflexus* getrösteter Hoffnung kommt es nicht:

> [14] **Und ich — zu dir, Jahawâh, schrei' ich,**
> **Schon Morgens kommt dir mein Gebet entgegen.**
> [15] **Warum, Jahawâh, verschmähst du meine Seele,**

[1]) *Dieu inventa* — sagt Chateaubriand in seinem *Génie du Christianisme* I, 1, 4 — *la mort comme un demi-néant, afin que le pécheur sentît l'horreur de ce néant entier, auquel il eût été condamné sans les prodiges de l'amour céleste.* Dieses *demi-néant* ist eben der Hades und das *néant entier* die Geenna, vgl. König, Theologie d. Psalmen (1857) S. 337.

Verbirgst dein Antlitz vor mir?
[16] Elend bin ich und todesnah von Jugend,
Ich trage deine Grauen, ich muss zagen.

[17] Ueber mich ergehen deine Zorngluten,
Deine Schrecknisse haben mich vernichtigt.
[18] Sie umgeben mich wie Wasser immerfort,
Umkreisen mich allesammt.
[19] Du hast fernweg gethan von mir Liebenden und Freund,
Meine Vertrauten sind — finstre Räume.

Mit וַאֲנִי setzt sich der Psalmist den von Gottes Liebesoffenbarung abgeschiedenen Todten entgegen. Noch lebend, obwohl unter scheinbar endlosem Zorne, bietet er Alles auf, um sich betend zu Gottes Liebe hindurchzuringen. Seine Klagen sind Bitten, denn es sind vor Gott ausgeschüttete Klagen. Das Verhängniss, unter dem er schon lange mehr ein Sterbender als ein Lebender ist, reicht bis in seine Jugend hinauf; מִנֹּעַר ist (da נֹעַר sich nicht wohl flektiren lässt) s. v. a. מִנְּעֻרַי, es ist ein bes. den Reden Elihu's eignes Wort, die Zurückführung auf נָעַר *concutere* ist nicht der Rede werth. Für das *ἀπ. λεγ.* אָפוּנָה ist *ἐξηπορήθην* der LXX der rechte Wegweiser. AE u. Kimchi leiten es von פֵּן ab, wie עָלָה von עַל[1] und geben ihm die Bed. *dubitare:* „ich muss fort und fort sagen: wenn mich nur nicht das und das trifft um meiner Sünden willen.“ Da auch das schon von Castellus verglichene arab. *afina* die Bed. *infirma mente et consilii inops fuit* aufweist, so ist die Richtigkeit des *ἐξηπορήθην* der LXX nicht zu bezweifeln, obwohl der Aor. hier ebenso irrig ist wie 42, 5. 55, 3. 57, 5.; der Cohortativ bez. da überall (Ew. §. 228 [a]) die einer äusseren Vernothwendigung gegebene innere Folge, wie man hebr. sagt: ich ergreife Zittern (Jes. 13, 8. Iob 18, 20. 21, 6) oder Wonne (Jes. 35, 10. 51, 11), wenn die Gewalt der Ereignisse in solche Gemüthszustände einzugehen zwingt. Indess ist es fraglich, ob אָפוּנָה auf gleiche Wurzel mit *afina* zurückgeht und nicht vielmehr mit פָּנָה فَنِيَ schwinden, vergehen zu combiniren ist, wie הוּם 55, 3 mit הָמָה.[2] Unter der Last göttlicher Graungeschicke befindet er sich

[1]) Die Ableitung ist nicht wider den Genius der Sprache; auch der produktive Hebraismus der liturgischen Synagogalpoesie verwandelt Partikeln in Verba, s. Zunz, Die synag. Poesie des Mittelalters (1855) S. 421 vgl. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 149 ff.

[2]) Fleischer führt أفن (wie auch أفل) auf die Wurzel أف, die stärkere Potenz von أب, zurück: „das Treiben, Stossen, أفّ, welches sich noch offen darlegt in *afûf* d. h. physisch *citus*, psychisch *acer*, *alacer*, geht in den Derivaten von

im Zustande geistiger Schwächung und Erschöpfung oder besinnungsloser Angst, über ihn als ihr vor Vielen ausersehenes Ziel gehen Gottes Zorngluten (*plur.* nur hier), seine Schreckenverhängnisse haben ihn schier vernichtigt, eig. vernicht-nichtigt (viell. zu צְמִיתֻת gemacht); es ist keine Mischform[1], sondern der letzte Theil des bereits flektirten V. ist wiederholt, ohne dass צִמְּתוּ תוּנִי in zwei Worten geschrieben ist, was bei אָהֲבוּ הֵבוּ Hos. 4, 18 eher möglich war Ew. §. 120[a]. In V. 18 werden die Gluten in der Vorstellung des D. zu Fluten; Gottes Zorn ist als das Prinzip der Zerstörung mit allem Zerstörerischen vergleichbar. Der Wogenschwall droht ihn zu verschlingen, ohne dass von Seiten seiner Lieben und Freunde eine hülfbereite Hand sich nach ihm ausstreckt. Seine Vertrauten sind auf מַחְשָׁךְ zusammengeschwunden d. i. auf den finstern Ort, wo er, von Menschen abgesperrt und gemieden (wonach auch מַחְשָׂךְ mit *Sin* dem Sinne nach zulässig wäre), auf dem Krankenlager liegt. Man hat nach Iob 17, 14 vgl. 19, 14 zu erklären. Der Verf. leidet wie Iob und klagt wie Iob. *Wiewol in dem ganzen buch* — sagt Othmar Nachtgal vom Psalter — *vil traurigkayt gemelt würt, beschleusst doch ain yeder Psalm mit freuden, die umb so vil grösser ist, als der kummer, davon Got die seynen erlediget, schwerer gewesen.* Davon macht dieser Ps. eine Ausnahme. Mitten im Klagen entsinkt dem D. die Harfe. Er schweigt und harrt auf Gott, dass der dieses Leidensräthsel löse. Aus dem B. Iob können wir schliessen, dass er ihm auch wirklich erschienen. Er ist ja treuer als die Menschen. Keine Seele, die mitten im Zorne seine Liebe erfasst, sei es mit fester oder zitternder Hand, geht verloren.

PSALM LXXXIX.

Nachdem wir erkannt haben, dass die Doppelüberschrift von Ps. 88 zwei sich widersprechende Angaben über die Entstehung die-

---

أفّ, in dem vocalisch gedehnten آفَ (Imperf. *ja'ûfu*), in أفن und dem massivern وفن (bei Freytag übergangen) in den Begriff des Zurücktreibens, des quantitativen oder qualitativen Schmälerns, Minderns, Schädigens und Erschöpfens über. Daher auch *afana, afina, ma'fûn* in ihrer Anwendung auf Schwächung oder Schwäche des Verstandes.“ Abulwalid erklärt אָפוּנָה unannehmbar: „auf lange Zeit hin“, vom arab. *iffân* (*ibbân, iff, afaf, ifâf, taïffah*) Zeit, Zeitpunkt — die Zeit im Vorwärtstreiben, in steter Aufeinanderfolge ihrer Momente gedacht (Fl.).

[1]) So Abr. de Balmis in seiner Gramm. מקנה אברהם (Venedig 1523. 4), welcher מְקֻנַּנְתְּ Jer. 22, 23 vergleicht.

ses Ps. historisch treu nebeneinanderstellt, entsagen wir den Künsten, durch welche man Ethan den Esrahiten aus dem Stamme Juda (1 K. 5, 11. 1 Chr. 2, 6) zu Einer Person macht mit Ethan (Jeduthun) b. Kuschaja dem Merariten aus dem Stamme Levi (1 Chr. 15, 17. 6, 29—32), dem Musikmeister neben Asaph und Heman, dem Haupte von 6 Musikerklassen, über welche seine 6 Söhne als Unterdirigenten gestellt waren (1 Chr. c. 25).

Der Sammler hat die Ps. der beiden Esrahiten zusammengestellt. Auch ohne diese Verwandtschaft der Verf. würde die Zusammenstellung sich durch die Wechselbeziehung rechtfertigen, in welche die zwei Ps. durch gemeinsame auffällige Berührungen mit dem B. Iob zu einander treten. Sie aber als zwei Hälften Eines Ganzen zusammenzujochen (Hgst.) ist der widernatürlichste Zwang. Denn Ps. 88 ist rein individuell, Ps. 89 durchaus national. Und so verschieden wie die Situation ist auch der poetische Charakter.

Die Gegenwart des Verf. von Ps. 89 steht im schneidendsten Widerspruch mit den dem Hause Davids gegebenen Verheissungen. An dem Inhalte dieser Verheissungen und der Majestät und Treue des Verheissers weidet er sich, dann schüttet er das tiefe Gefühl des Abstands der Gegenwart in Klagen über das Leidensgeschick des Gesalbten Gottes aus und bittet Gott seiner Verheissungen und dagegen der Schmach zu gedenken, mit welcher dermalen sein Gesalbter und sein Volk überhäuft sind. Die Krone des Königs ist zur Erde entweiht, sein Thron zur Erde gestürzt, er ist vor der Zeit zum Greise geworden, denn alle Zäune seines Landes sind durchbrochen, seine Festungen gefallen, seine Feinde haben ihn aus dem Felde geschlagen, so dass nun Schande und Hohn jedem seiner Fusstritte folgt.

Unter Salomo war kein Anlass zu solchen Klagen, wohl aber unter Rehabeam, bis in dessen erstes Jahrzehnt Ethan der Esrahit den König Salomo, der als Sechziger starb, wohl überlebt haben kann. Im 5. J. Rehabeams zog Sisak (Scheschonk I.), der 1. Pharao der 22. (bubastischen) Dynastie, mit einem grossen aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Heere gegen Jerusalem, eroberte die festen Städte Juda's und plünderte Tempel und Palast, selbst die goldenen Schilde Salomo's mit sich fortnehmend, was die Geschichtschreibung ganz bes. beklagt. Damals predigte Semaja in höchster Kriegsnoth Busse, König und Fürsten demüthigten sich und mitten im Gericht erfuhr deshalb Jerusalem Gottes gnädiges Verschonen. Gott machte ihm nicht das Garaus, auch ergingen in Juda wieder

דברים טובים d. i. (vgl. Jos. 23, 14. Sach. 1, 13) freundliche tröstliche Gottesworte. So erzählen das Königsbuch 1 K. 14, 25—28 und, es ergänzend, der Chronist 2 Chr. 12, 1—12.

In dieser selben Zeit ist wahrsch. Ps. 89 entstanden. Der junge davidische König, den Verlust und Schande zum Greise machen, ist Rehabeam, derselbe, dessen Bild der Nachwelt noch immer am Sesortosiden-Thutmosen-Palaste in Theben schaugestellt ist. Nicht als ob es ein naturgetreues Bild wäre, aber es ist ein König mit jüdischen Zügen, der den bezwungenen Rehabeam vorstellen soll[1].

Was die Kunstform des Ps. anlangt, so besteht er aus 25 Str., welche mit Ausnahme zweier sämmtlich vierzeilig sind. Die 10. (V. 20—21) ist fünfzeilig und die 12 (V. 24—26) sechszeilig, ohne dass sich ein triftiger Grund dieser Abweichung erkennen lässt.

Der D., welcher, wie man bald merkt, ein חכם ist (denn gleich der Anfang des Ps. ist sonderbar und künstlich), beginnt mit dem Bekenntnisse der Unverbrüchlichkeit der dem Hause Davids zugesagten Gnade:

[2] Die Gnaden Jahawâh's will ich ewig besingen,
Späten Geschlechtern kund thun deine Treu mit meinem Munde.
[3] Denn ich spreche: ewig steiget Gnad' im Baue,
An den Himmeln — dort befestigst du deine Treue.

[4] „Geschlossen einen Bund mit meinem Erkornen,
Geschworen hab ich David meinem Knechte:
[5] Bis ewig festige ich deinen Samen
Und baue in späte Geschlechter deinen Thron.“

(Forte)

Der D. denkt bei den Gnaden[2] und der Treue Jehova's, die er als Mitglied einer ewigen Gottesgemeinde ewig preisen will, an die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes. 55, 3. Die verheissungstreue Liebe Jehova's zum Hause Davids will er ohne Aufhören besingen und mit seinem Munde d. i. laut und öffentlich (wie Iob 19, 16 laut und inständig) der fernen Nachwelt kund thun. Statt חַסְדֵי findet sich hier und Thren. 3, 22 auch die Schreibung חַסְדֵי gegen die Regel Ges. §. 21, 2[a], aber nicht ohne masorethisch verbürgte Beispiele, s. Ew. §. 212[b]. Das ל von לְדֹר וָדֹר ist nach 103, 7. 145, 12 für das dativische zu halten. Mit כִּי־אָמַרְתִּי, dem Sinne nach s. v. a. *sic statuo*, sagt der D., aus welcher Ueberzeugung jene seine Entschliessung

[1]) s. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte V, 495 f.

[2]) Die Vulg. übers. *Misericordias Domini in aeternum cantabo;* der 2. Sonntag nach Ostern hat davon den Namen.

fliesst. נִבְנֶה bed. nicht sowohl im Baue erhalten bleiben, als in fortgehendem Baue begriffen sein (z. B. Iob 22, 23. Mal. 3, 15 von steigendem Glücksstand). Die Gnade ist ewig (Acc. der Dauer) in stetem Baue begriffen, näml. auf dem unerschütterlichen Grunde der Gnadenverheissung, indem sie sich gemäss dieser erfüllt — ein Gebäude mit festester Basis, welches nicht nur nicht in Trümmer zerfällt, sondern, einen Stein der Erfüllung an den andern fügend, immer höher aufsteigt. שָׁמַיִם steht dann als *cas. absol.* voraus und בָּהֶם ist darauf zurückbezügliches Pron.: an ihnen 19, 5. An den Himmeln, den über das Entstehen und Vergehen hienieden erhabenen, befestigt Gott seine Treue, so dass sie fest wie die Sonne über der Erde steht, obgleich ihr der Stand der Dinge hienieden zuweilen zu widersprechen scheint, vgl. 119, 89., wo dasselbe von Gottes Wort gesagt ist: es hat himmlischen Standort, himmelgleiche Beständigkeit. Es folgen V. 4. 5 unmittelbare Gottesworte, die Summa der dem David und seinem Samen 2 S. c. 7 gegebenen Verheissungen, auf welche der D. V. 20 ff. näher eingeht. Hier stehen sie auffällig verbindungslos. Es ist der bei חסד und אמונתך V. 3 mitgedachte spezielle Inhalt, der sich darin wie appositionsweise entfaltet, weshalb auch אָכִין und תָּכִין, וּבָנִיתִי und יִבָּנֶה einander entsprechen. Davids Same hat vermöge göttlicher Treue ewig festen Bestand, Davids Thron baut Jehova in Geschlecht und Geschlecht, indem er ihn immer neu und nie veraltend sich erheben lässt.

Weil aber der Werth der Verheissung sich nach der Persönlichkeit des Verheissenden bemisst, so folgt nun V. 6—19 eine hymnische Schilderung der Erhabenheit Gottes, bes. seiner Allmacht und Treue, der von Himmel und Erde gepriesenen, schon vielfach durch die That verherrlichten, und am Schlusse die Seligpreisung des Volkes, das einen solchen Gott seinen Gott nennen kann:

[6] Und es preisen die Himmel dein Wunderwesen, Jahawâh,
Auch deine Treue in der Heiligen Versammlung.
[7] Denn wer in der Aetherhöhe gleicht Jahawâh,
Aehnlicht Jahawâh unter den göttlichen Söhnen?

[8] Ein Gott schrecklich in der Heiligen Rath gar sehr
Und furchtbar über alle die rings um ihn.
[9] Jahawâh, Gott der Heere, wer ist wie du?!
Ein Gewaltiger, Jah, und deine Treue rings um dich her.

Am Schlusse der Verheissungen V. 4. 5 hat, wie סלה besagt, die Musik sich zu steigern. An dieses jubelnde Aufrauschen der Musik knüpft ויודו an. Der Gott der Verheissung ist der von den

Himmeln und Heiligen droben Gepriesene. Sein Wesen und Thun ist פֶּלֶא (wie der Engel Jehova's sich Richt. 13, 18 פלא nennt und der Messiasknabe Jes. 9, 5 פלא genannt wird), als solches preisen es die Himmel, preist man es (יודו zu ergänzen nach Ges. §. 137, 3) in der Versammlung der Heiligen d. i. der himmlischen Lichtwesen, der Engel (wie Iob 5, 1. 15, 15 vgl. Dt. 33, 2), denn Er ist auch über Himmel und Engel unvergleichlich erhaben; שַׁחַק poet. für שָׁמַיִם, noch poetischer als שְׁחָקִים, und עָרַךְ nicht wie z. B. Jes. 40, 18 in der trans. Bed. beiordnen, sondern in der neutrischen: sich anreihen, gleich kommen. Ueber בְּנֵי אֵלִים s. zu 29, 1. Auch in der Heiligen geheimem Kreise (סוֹד von der himmlischen Rathsversammlung) ist Jehova schrecklich (Ges. §. 134, 1) gar sehr (רַבָּה nicht Adj. zu סוד, sondern Adv. wie 62, 3. 78, 15), er ragt über alle um ihn (1 K. 22, 19 vgl. Dan. 7, 10) in furchtbarer Majestät hinaus. V. 8 lässt sich als Inhaltsentfaltung des Gottesnamens אלהים ansehen, zumal wenn man annimmt, dass dieser Name Gott mit Einschluss der Engel bez. Als der Ueberhimmlische und Ueberengelische wird er V. 9 אלהי צבאות angeredet. Die Frage מִי־כָמוֹךָ stammt aus Ex. 15, 11., aus ihr ist der Engelfürstenname מִיכָאֵל gebildet. חֲסִין ist nicht Constr., sondern nach der Form גְּבִיר, יְדִיד, עֲוִיל gebildet. In יָהּ wird alles was von Gott gesagt werden kann mit Einschluss des Unaussprechlichen auf den kürzesten Ausdruck gebracht (s. zu 68, 19). Mit den Worten: „deine Treue umgibt dich rings“ schlägt wieder der Grundged. des D. durch. Ein solcher Gott ist es, welcher die Treue, mit welcher er alle seine Verheissungen, auch die dem Hause Davids gegebenen, erfüllt, zu seiner beständigen Umgebung hat. Seine Herrlichkeit würde nur schrecken, aber die Treue, die ihn umgibt, mildert ihren Strahlenglanz und erweckt Vertrauen zu einem so majestätischen Herrscher.

10 Du bists der bändigt den Uebermuth des Meeres,
Wenn sich thürmen seine Wogen, du stillest sie.
11 Du, du hast zermalmt gleich einem Erschlagnen Rahab,
Durch den Arm deiner Gewalt versprengt deine Feinde.

12 Dein sind die Himmel, auch dein die Erde;
Erdkreis und was ihn füllt hast Du gegründet.
13 Norden und Süden, Du hast sie geschaffen,
Thabor und Hermon jauchzen ob deines Namens.

14 Dein ist ein Arm mit Heldenkraft,
Gewaltig deine Hand, erhaben deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones,
Gnade und Wahrheit stehn dienstbereit vor deinem Antlitz.

Zur Zeit des S. war das Volk des Hauses Davids vom Anlauf ungestümer Feinde bedroht; dadurch ist dieses Bild von Gottes Gewalt im Reiche der Natur veranlasst: der das Meeresbrausen beherrscht, beherrscht auch das Brausen des Völkermeers 65, 8. גֵּאוּת ist stolze Erhebung, vom Meere, wie גַּאֲוָה 46, 4; Stolz und Leidenschaften der Menschen haben ihre Gegenbilder in der Naturwelt. Statt בְּשׂוֹא mit Hitz. בְּשׂוֹא = בִּשְׁאוֹ von שָׁאָה zu lesen ist unnöthig; שׂוֹא ist entw. Infin. = נְשׂוֹא 28, 2. Jes. 1, 14 (statt שְׂאֵת) oder infin. Nomen, wie שִׂיא Erhabenheit Iob 20, 6 (Ew. §. 153[b]); die Satzbildung spricht für die verbale Fassung: wenn sich erheben seine Wellen, beschwichtigst du sie (von שָׁבַח *mulcere*, arab. سَبَحَ *quietum esse*). Von dem Naturmeere kommt der D. auf das Völkermeer; in der That Gottes am Schilfmeere traf wunderbare Bändigung beider Meere zusammen. Ob in dem B. Iob unter רהב Aegypten zu verstehen ist, unterliegt wohlbegründetem Zweifel[1]; hier aber setzt es schon die Vergleichung von 74, 13—17., dieser in unmöglich zufälligem Verhältniss zu unserem Ps. stehenden asaphischen Stelle, ausser Zweifel, dass רַהַב wie 87, 4 (s. daselbst) Benennung Aegyptens ist; das Wort bed. zunächst Ungestüm, dann ein Ungethüm, wie Leviathan oder Drache, und dieses Ungethüm ist, wie 68, 31 das Wild des Schilfes, Emblem Aegyptens, bis zur dav.-salom. Zeit der grössten mit Israel zusammengerathenen und von Gott wunderbar gedemüthigten Weltmacht. דִּכִּאתָ ist nach der Weise der Vv. ל״ה umgelautet wie 44, 20. Ges. §. 75 Anm. 21[a]. Und כֶּחָלָל ist eventuell (s. zu 18, 43) zu fassen: du hast zermalmt Rahab, so dass das trotzige Reich in seinem Falle einem tödtlich Getroffenen glich. Hierauf folgt V. 12—15 wieder in gleicher Beiordnung erst Lobpreis Gottes aus der Natur, dann aus der Geschichte. Jehova's

---

[1]) Zweimal kommt רַהַב im B. Iob vor 9, 13. 26, 12 f. Hier ist נָחָשׁ בָּרִחַ wie לִוְיָתָן 3, 8 der Drache, welcher die Sonne umstrickt und verfinstert (s. oben zu 74, 13 f.). Demgemäss scheint auch רַהַב mythologische Bez. zu haben; man erinnert sich bei 9, 13 daran, dass in der indischen Mythologie *Indras* den finstren Dämon *Vritras* (dessen Name feindlichen Widerstand bed.) sammt dessen Helfern besiegt und dadurch den Regen entbindet, dessen Ergüsse jener hindern will. Eine Bez. auf die Gottesthat am Schilfmeer lässt sich im B. Iob bei dessen gänzlicher Abkehr vom National-Israelitischen nicht erwarten. In unserem Ps. aber entscheidet für diese Beziehung dessen verwandtschaftliches Verhältniss nicht allein zu Ps. 74, sondern ausser Ps. 79 auch zu Ps. 77. 78., welche alle in die Urzeit Israels zurückblicken. Es sind das sämmtlich Asaphps., theils alte (77. 78.), theils jüngere (74. 79). Man sieht daraus, dass Asaphs Ps. in jener Schule der vier Weisen, zu welchen die beiden Ezrahiten gehören, als beliebtestes Muster galten.

sind Himmel und Erde; er ist der Schöpfer und ebendeshalb absolute Eigner beider. Statt des sonst häufigen אֶרֶץ וּמְלֹאָהּ heisst es der Abwechselung halber תֵּבֵל וּמלאה (wie 50, 12 vgl. 24, 1. 104, 5). Nord und Rechts d. i. Süd sind nicht die Himmelsgegenden im Allgem., sondern die Erde in ihrem ganzen Umfange von der einen bis zur andern. Der Thabor diesseit des Jordans vertritt den Westen (wie Hos. 5, 1 das ganze diesseitige israelitische Land), der Hermon drüben den Osten. Beide jubeln ob des Namens Gottes, sie machen durch ihren frischen fröhlichen Anblick den Eindruck der Freude ob der herrlichen Offenbarung göttlicher Schöpfermacht an ihnen selber. In V. 14 betritt der Lobpreis wieder das Gebiet der Geschichte. Statt „heldenkräftigen Arm“ sagt der D. „Arm mit עִם Heldenkraft“, indem er die Gotte wesentliche Eigenschaft und das Mittel ihrer geschichtlichen Bethätigung auseinanderhält. Denn Arm, Hand, Rechte bed. anthropomorphisch das geschichtliche Handeln Gottes. Sein Thron hat zum מָכוֹן d. i. zur unerschütterlichen ihn tragenden Basis Spr. 16, 12. 25, 5 Gerechtigkeit des Handelns und Recht, wodurch das Handeln normirt und welches durch das Handeln unaufhörlich verwirklicht wird. Und Gnade und Wahrheit warten ihm auf. קִדֵּם פְּנֵי heisst nicht: vor jem. hergehn (wie הִלֵּךְ לִפְנֵי 85, 14), sondern jem. zuvorkommen, sich ihm darstellen 95, 2. Mi. 6, 6. Gnade und Wahrheit, diese beiden Genien der Heilsgeschichte, stehen vor seinem Angesicht, wie aufwartende Dienerinnen seines Winkes gewärtig.

Der D. hat nun beschrieben, was das für ein Gott ist, auf dessen Verheissung das Königshaus in Israel steht. Heil Israel, welches in Jehoven einen solchen Gott zum Gott hat:

[16] Heil dem Volke, dem wissenden um Jubel,
Die, o Jahawâh, in deines Angesichts Licht dahingehn!
[17] In deinem Namen frohlocken sie immerdar,
Und durch deine Gerechtigkeit sind sie erhaben.

[18] Denn der Schmuck ihrer Gewaltigkeit bist du,
Und durch deine Huld ist erhaben unser Horn.
[19] Denn Jahawâh's ist unser Schild,
Und des Heiligen Israels unser König.

Der Makarismus lautet eig. nur: Heil dem Volke, welches in deines Angesichts Lichte wallet; הִלֵּךְ von selbstgewissem feierlichem Einhergehn. Die Worte יֹדְעֵי תְרוּעָה sind die in den Makarismus selbst einverwobene Begründung desselben (vgl. 84, 5., wo der Ausdruck der logisch näher gelegene ist): ein solches Volk hat vollauf

Ursache und Stoff zum Jauchzen, תְּרוּעָה ist Festjubel des Mundes (Num. 23, 28) und der Trompeten oder Posaunen (27, 6). In V. 17—19 wird diese Begründung des Makarismus entfaltet. Jehova's שֵׁם d. i. Offenbarung wird ihnen Grund und Gegenstand unaufhörlicher Freude, durch seine צְדָקָה d. i. die Strenge, mit welcher er sich an sein zu seinem Volke eingegangenes Verhältniss bindet und es aufrecht hält, sind sie über Niedrigkeit und Fährlichkeit erhaben. In תִּפְאֶרֶת עֻזָּמוֹ sind zwei Ged. zusammengezogen: du bist ihre Stärke, du ihre Zierde, Letzteres in dem Sinne, in welchem Paulus Röm. 9, 4 von Israel sagt: ὧν ἡ δόξα. קֶרֶן ist Bild der Stärke und zugleich der Stattlichkeit. Ob man mit Chethib תָּרִים (erhöhest du) oder mit dem Keri תָּרוּם (ist erhöhet) liest, ist gleichgültig. Wichtig aber für das Verständniss ist, dass man V. 19 מָגִנֵּנוּ und מַלְכֵּנוּ als parallele Bez. des menschlichen Königs Israels fasst, מָגֵן wie 47, 10., nicht aber 84, 10. Israels Schild oder König ist Jehova's, ist des Heiligen Israels d. h. er steht als sein Eigenthum unter dem Schutze Jehova's des Heiligen, der sich Israel zum Eigenthum begeben, es ist also unmöglich, dass der davidische Thron eine Beute der Weltmacht werde.

So beim Könige Israels wieder angelangt, legt der D. die dem Hause Davids gegebene Verheissung nun noch weiter auseinander. Die Gegenwart widerspricht ihr. Diesen Widerspruch zu heben ist die Bitte an Jehova, welche so sich vorbereitet.

[20] **Einst redetest du mittelst Gesichts zu deinem Vertrauten und sprachst:**
„Ich habe Sieg gelegt auf einen Helden,
Hab erhöhet einen Jüngling aus dem Volke.
[21] **Ich habe gefunden David meinen Knecht,**
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbet,

[22] **Mit welchem sein soll meine Hand beständig,**
Auch soll mein Arm ihn stärken.
[23] **Nicht berücken soll ein Feind ihn**
Und kein Bübischer ihn unterdrücken.

Die lange Zeile, welche die David ertheilten Verheissungen einführt, greift über das bisher durchgeführte Strophenmaass hinaus. Mit אָז wird der betreffende Punkt der Vergangenheitsgeschichte fixirt. Der Vertraute Jehova's חָסִיד ist Nathan sein Prophet, wenn man בְּחָזוֹן im Gesichte (eig. in Schauung 1 Chr. 17, 15 vgl. חִזָּיוֹן, welches der Bildung nach concreteren Sinn hat, 2 S. 7, 17) übers. Aber wahrscheinlicher ist's, dass David selbst der חסיד ist und dass man also „mittelst Gesichts“ zu übers. hat. Es findet sich aber

auch die LA לַחֲסִידֶיךָ, wonach LXX. Syr. Vulg. Trg. Aq. Symm. Quarta übers., vertreten von Raschi, Abenezra u. A., aufgenommen von Heidenheim, gebilligt von Hgst. u. A., viell. eine Textänderung, die aus der Verlegenheit, ob man den Sing. von David oder Nathan zu verstehen habe, hervorgegangen sein mag; der Plur. bez. sich nicht auf das Volk, sondern auf David und Nathan zusammen, denn zu beiden sprach Gott in proph. Vision, zu jenem mittelbar durch diesen. עֵזֶר Hülfe gegen die Feinde ist s. v. a. Sieg; שִׁוָּה על wie 21, 6. בָּחוּר kann sowohl den Jüngling (von בָּחַר = בָּגַר in der Mischna: reifen, mannbar s.) Koh. 11, 9 als den Erkorenen bez., wahrsch. das Erstere: noch ein Jüngling wurde David aus seiner Niedrigkeit 78, 71 hoch über das Volk emporgerückt. Als er die Verheissung 2 S. c. 7 empfing, war er schon gesalbt und zur Herrschaft über Gesammtisrael gelangt. Daher die Prätt. V. 20. 21., welchen von V. 22 an verheissende Futt. folgen. תִּכּוֹן ist *fut. Ni.* von כּוּן, befestigt w., sich als fest, unveränderlich beweisen 78, 37., Steigerung von תִּהְיֶה 1 S. 18, 12. 14. 2 S. 5, 10. אַף ist wie V. 12 und häufig nur emphatische Copula. Das *Hi.* הִשִּׁיא lässt sich sowohl von נָשָׁא rücken als נָשָׁא wuchern ableiten; es bed. demnach entw. berücken oder bedrücken, eig. *exactorem agere* (Hgst. v. Leng.); wir ziehen das Erstere vor, da ein *Hi.* von נשׁא in letzterer Bed. sonst nicht vorkommt. Das ב ist das des feindlich Angegriffenen, wie in נִלְחַם בְּ. Der Ausdruck 23[b] ist das Echo der Verheissungsworte selbst 2 S. 7, 10.

[24] Ich werde zerschmettern vor ihm seine Dränger,
Und seine Hasser werd' ich schlagen.
[25] Und meine Treu und meine Gnad' ist mit ihm,
Und in meinem Namen wird hoch sein Horn.
[26] Ich werde legen an das Meer seine Hand,
Und an die Ströme seine Rechte.

[27] Er wird mich anrufen: mein Vater bist du,
Mein Gott und der Fels meines Heiles!
[28] Hinwieder ich werd' ihn zum Erstgebornen setzen,
Zum Höchsten den Königen der Erde.

[29] Auf ewig will ich bewahren ihm meine Gnade,
Und mein Bund sei unverbrüchlich mit ihm.
[30] Ich werde setzen zu ewger Dauer seinen Samen,
Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.

Was V. 26 verheissen wird, ist nichts Geringeres als die Weltherrschaft. Deshalb darf man יָם nicht mit Olsh. u. A. auf das

Mittelmeer und נְהָרוֹת auf die Zwillingsströme Mesopotamiens oder gar auf den Euphrat mit seinen Canälen beschränken. Der Art. steht beidemal generisch (*li-l-ǵins*, wie die arab. Gramm. sagt) wie Jes. 43, 2. Weltherrschaft ist ein Grundzug im Bilde des rechten Messias aus dem Hause Davids 72, 8. Mit אַף־אָנִי (Pausalform wegen des *Tiphcha init.* oder *Dechî*) sagt Gott, womit er Davids kindliche Liebe erwiedere. Den, welcher der Letztgeborene unter den Söhnen Isai's ist, macht Gott zum erstgebornen und deshalb bevorzugtesten seiner Kinder; er erweist sich an dem ins Königthum Gezeugten wie ein Vater an seinem Erstgebornen, der ihm am nächsten steht und, das Doppelte erbend, den Segen des Hauses fortpflanzt. Und wie laut Dt. 28, 1 Israel עֶלְיוֹן werden soll über alle Völker der Erde, so ist David, Israels König, in welchem Israels Volksherrlichkeit sich verwirklicht, zum עליון den Königen d. i. über die Könige der Erde gesetzt — in der Person Davids ist sein Same inbegriffen, es ist die Ehrenstellung, welche, nachdem sie in David (dem jetzt, wo der D. schreibt, Gestorbenen) sich nur vorspielsweise verwirklicht hat, sich an seinem Samen genau so, wie die Verheissung lautet, verwirklichen muss. Der Bund mit David ist ja nach V. 29 ein ewig beständiger, David ist also, wie V. 30 sagt, ewig in seinem Samen, Gott setzt Davids Samen und Thron לָעַד d. h. zu einem לָעַד bleibenden, gleich den Tagen des Himmels, den ewigwährenden. Diese Bez. ewiger Dauer ist aus Dt. 11, 21., der ganze V. 30 dichterische Umlautung von 2 S. 7, 16.

Es folgt nun die Paraphrase des 2 S. 7, 14 ausgesprochenen Ged., dass die Bundbrüchigkeit des dav. Geschlechts die Bundestreue Gottes nicht aufheben soll — ein Ged., mit welchem sich zu trösten unter Rehabeam nicht fern lag:

[31] Wenn verlassen werden seine Kinder mein Gesetz
Und in meinen Rechten nicht wandeln,
[32] Wenn sie meine Satzungen entheiligen
Und meine Gebote nicht beobachten:

[33] So werd ich heimsuchen mit der Ruthe ihren Frevel
Und mit Plagen ihre Missethat;
[34] Doch meine Gnade werd ich ihm nicht brechen
Und nicht zum Lügner werden an meiner Treue,

[35] Werde nicht entweihen meinen Bund
Und meiner Lippen Gelübde nicht ändern.
[36] Eins hab ich geschworen bei meiner Heiligkeit;
Wahrlich ich werde David nicht täuschen:

[37] Sein Same soll in Ewigkeit währen
Und sein Thron wie die Sonne vor mir.
[38] Wie der Mond soll er ewig bestehen —
Und der Zeuge in der Aetherhöh' ist treu!
(Forte)

Weil Gott das Haus Davids in kindschaftliches Verhältniss zu sich gestellt hat, so wird er die abfälligen Glieder züchtigen wie ein Vater seinen Sohn züchtigt vgl. Spr. 23, 13 f. Und wenn, wie die Gesch. zeigt, an Einzelnen dieses Zuchtmittel erfolglos sein sollte, so wird doch das Haus David als solches bei ihm immer in Gnaden bleiben. In V. 34 bed. לֹא־אָפִיר מֵעִמּוֹ *non abrumpam ab eo*; das *fut. Hi.* von פרר lautet sonst immer אָפֵר, die Conj. אָסִיר (Olsh.) nach 1 Chr. 17, 13 vgl. 2 S. 7, 15 liegt deshalb nahe, jedoch hat schon LXX (οὐ μὴ διασκεδάσω) nicht anders, als wir, gelesen. שִׁקֵּר בְּ zum Lügner werden an etwas, wie 44, 18. Der Bund mit David ist Gotte heilig: er wird ihn nicht profaniren, was חִלֵּל bed., eig. die Bande der Heiligkeit lösen. Er wird erfüllen was aus seinen Lippen gegangen d. i. sein Gelübde nach Dt. 23, 24 vgl. Num. 30, 3. Eins (LXX ἅπαξ, wie auch 62, 12: ein- für allemal) hat er David geschworen; dieses Eine, eingeleitet durch V. 36 (vgl. 27, 4), folgt V. 37—38. Er hat es geschworen *per sanctitatem suam.* So, nicht *in sanctuario meo*, ist בְּקָדְשִׁי hier und Am. 4, 2 zu übers., denn sonst heisst es בִּי Jes. 45, 23 oder בִּשְׁמִי Jer. 44, 26. Zwar lesen wir 2 S. c. 7. 1 Chr. c. 17 keine Schwurformel, aber wie Jesaia 54, 9 die Gottesverheissung Gen. 8, 21 als Eidschwur fasst, so kann auch der den gesch. Thatbestand ἐν πνεύματι reproducirenden Psalmenpoesie (hier und 132, 11) die dem David so angelegentlich und hochtheuer zugesicherte Verheissung als beschworne gelten. Mit dem schwörenden אִם 36ᵇ betheuert Gott, dass er David nicht täuschen werde in Betreff dieses Einen, näml. der Ewigkeit seines Thrones. Dieser soll ewig bestehen wie Sonne und Mond, denn diese, wenn sie auch eine Verklärung durchs Feuer hindurch erfahren, werden doch in Ewigkeit nicht vernichtet. Im Hinblick auf 2 S. 7, 16 scheint 38ᵇ übers. werden zu müssen: und wie der Zeuge in den Wolken soll er (Davids Thron) beständig sein. Unter dem Zeugen in den Wolken wäre dann der Regenbogen als das himmlische Denkzeichen eines ewigen Bundes zu verstehen. So Lth. Geier Schmid u. A. Aber weder diese Uebers., noch die näher liegende: „und wie der beständige, treue Zeuge in den Wolken" ist bei dem Mangel des כְּ der Vergleichung zulässig. Deshalb übers. Hgst. nach dem Vorgange jüd. Ausll.: „und der Zeuge in den Wolken ist beständig", näml. der

Mond, so dass die Fortdauer des dav. Geschlechts an den Mond geknüpft wäre, wie an den Regenbogen die Fortdauer der gerichteten Erde. Aber auch das ist unwahrsch. Wie das B. Iob der Schlüssel zum Schlusse von Ps. 88 war, so ist es der Schlüssel zu diesem mehrdeutigen V. unseres Ps. 89. Man hat nach Iob 16, 19 zu erklären, wo Iob sagt: „siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bestätiger (Gewährsmann) in den Höhen". Jehova besiegelt seine eidliche Zusage mit den Worten: „und der Zeuge in der Aetherhöhe (שְׁחָקִים von den durchsichtigen Tiefen der Himmelsbläue) ist treu" (vgl. den Schluss des B. Joel). Der Einwand Hgst.'s, dass Jehova doch nicht sein eigner Zeuge genannt werden könne, erledigt sich dadurch, dass עֵד häufig denj. bed., welcher von sich selbst etwas bezeugt; in diesem Sinne heisst ja die ganze Thora עֵדוּת ה׳.

Nachdem nun der D., um Trost für die traurige Gegenwart zu finden, seinen Blick in die verheissungsreichen Anfänge des Hauses Davids gerichtet hat, ist ihm der Contrast beider um so fühlbarer geworden. Daher die nun folgenden tiefen Klagen:

[39] Und du derselbe hast verworfen und verschmähet,
Bist in Grimm gerathen über deinen Gesalbten,
[40] Hast von dir geschüttelt den Bund deines Knechtes,
Hast entweiht zur Erde sein Diadem.

[41] Du hast zerrissen alle seine Zäune,
Hast gelegt seine Vesten in Trümmer.
[42] Es plündern ihn alle die des Weges ziehen,
Er ward eine Schmach seinen Nachbarn.

[43] Du hast erhöht die Rechte seiner Dränger,
Hast Freude bereitet allen seinen Feinden.
[44] Auch wendetest du rückwärts seines Schwertes Schneide,
Und hieltest nicht aufrecht ihn im Kriege.

[45] Du hast ihn verlustig gemacht seines Glanzes
Und seinen Thron zur Erde hingestürzt.
[46] Du hast verkürzt die Tage seiner Jugend,
Hast um und um ihn eingehüllt in Schande.
(Forte)

Mit וְאַתָּה V. 39 (und du — derselbe, welcher solches verheissen und zugeschworen) nimmt die Ode (was der bezeichnendste Name dieses halb objektiven halb subjektiven episch-lyrischen Ps. sein möchte) eine neue Wendung, weshalb es auch וְעַתָּה heissen könnte. Das V. זָנַח ist hier so absol. wie 44, 24. 74, 1. 77, 8 (Verwerfung üben) gebraucht, so dass es keiner Ergänzung des Obj. aus 39[b] bedarf. In V. 40 gibt נֵאַרְתָּה, mit אָרַר ἀρᾶσθαι combinirt, einen zu

starken Sinn; die LXX übers. hier *κατέστρεψας* und Thren. 2, 7 *ἀπετίναξε*, also נֵאֵר = נִעֵר wegschütteln, fortschmeissen. עַבְדֶּךָ ist Berufsname des Königs als solchen. Seine Krone ist heilig als Abzeichen gottverliehenen Amtes; Gott hat also das Heilige gemein gemacht, indem er sie zur Erde geworfen, חִלֵּל לָאָרֶץ wie 74, 7 profanirend zu Boden werfen. Bei V. 41. 42 erinnert man sich an 80, 13., wahrsch. die hier nachgeahmte Grundstelle. „Seine Zäune“ sind alle schützenden Gehege, die das Land des Königs hat; מִבְצָרָיו „die Vesten“ seines Landes (beidemal ohne כל, weil es so schlimm noch nicht steht), מְחִתָּה (von חָתַת zusammenbrechen entw. äusserlich, oder innerlich d. i. zusammenschrecken, verzagen) bed. sowohl Einsturz und Trümmer als Schreckniss und äusserste Entmuthigung, hier wohl das Erstere[1]. In שַׁסֻּהוּ verschwimmen die Begriffe des Königs und des Landes; עֹבְרֵי־דָרֶךְ sind durch das Land ziehende Völkerhorden; שְׁכֵנָיו die sonst dem dav. Hause zinsbaren Nachbarvölker, welche jede Schwächung des dav. Königthums immer möglichst auszubeuten suchten. In V. 44 ist weder „Fels seines Schwertes“ (Hgst. u. mit ihm v. Lg.) noch „o Fels“ (Olsh.) zu übers.; צוּר bed. nicht blos *rupes*, sondern auch von anderer Wurzel (צור ,صار schneiden und dann bilden, verw. יָצַר) *acies* (vgl. das engl. *knife*, unser „Kneif“ von dem alten kneipen, sinnverw. mit pressen, drücken[2]),

---

[1]) Auf der Liste der vom Könige Scheschonk I. überwundenen Völker und Städte finden sich auch Städte des St. Issachar z. B. *Schen-ma-an* Sunem, s. Brugsch, Reiseberichte S. 141—144.

[2]) Die ganze aus der Wurzel صر zu entwickelnde Stammreihe geht auf ein onomatopoetisches Urelement zurück, welches, wie immer, im einfachen und zusammengesetzten Reduplicationsstamm صَرَّ u. صَرْصَرَ noch am unverhülltesten erscheint — in صَرَّ schon insofern es zum Infin. صَرِيرٌ hat, nach der Form *fa'îl*, die als *n. act.* von *fa'ala* überall das untrügliche Kennzeichen einer Onomatopoesie ist. Dieses *ṣarîr* bez. ein durch irgend welches Pressen und Drücken bewirktes rauhes oder schrillendes Geräusch, wie Knarren, Knirschen, Kritzeln, gellendes Pfeifen, Klirren und Klingen, auch ein solches Geschrei von Menschen (vgl. *κράζω* u. unser krächzen mit krachen u. kratzen). Daran schliesst sich zunächst صَرَّ, Inf. صَرّ, *constringere, firmiter ligare* (צָרַר). Der schon mehr verfeinerte mittelvocalige Stamm صار *med. Waw* zeigt das onomatop. Element noch in صار يَصُورُ صَوْرًا *κράζειν*, ferner in صُورٌ (rauh u. gellend tönendes) Horn zum Blasen. Weiter nimmt der Grundbegr. des Pressens u. Drückens in صار 3 Wendungen: 1) schneiden, abschneiden (mit Druck, stark aufgesetztem Messer u. dgl.); daher auch un-

wie sanskr. *kšurî* Dolch u. *kšura* ξυρόν von √*kšur*; Gott hat es verhängt, dass die Schneide oder Klinge des Schwertes des Königs von den Feinden zurückgedrängt worden, dass er seinen Stand im Kriege nicht hat behaupten können (הֲקֵמֹתוֹ mit *Zere* statt *Chirek*, was auch bei nicht vorgerücktem Ton vorkommt Mi. 5, 4). In V. 45 ist das מ von מטהרו jedenfalls nach Ez. 16, 41. 34, 10 u. a. St. Präp.; mit jüd. Ausll. (Abulw. AE. Kimchi) ein N. מטהר mit *Dag. euphon.* wie מִקְּדָשׁ Ex. 15, 17 anzunehmen ist unnöthig, man hat mit Ergänzung des Obj. zu erklären: *cessare fecisti eum a splendore suo*, טֹהַר bed. wie צֹהַר zunächst nicht Reinheit, sondern Glanz. Jedoch liegt hier nicht die Form טֹהַר unter, wovon טָהֳרוֹ zu vocalisiren wäre, gerade diese LA findet sich hier nicht, sondern die LA מִטְּהָרוֹ (von טְהָר n. d. F. כְּתָב) und die formell davon nicht verschiedene, von Nurzi, Heidenheim und auch den besten christl. Herausgebern aufgenommene: מִטֳּהָרוֹ (*mittŏharo*) mit *Schebâ compos.* statt *simplex* und zwar *Kamez chateph*, weil *Kamez* was folgt (im Unterschied von *Pathach*) dunkles *a* ist, vgl. בַּסְּעָרָה 2 K. 2, 1. Ew. §. 49[b]. Die Suff. V. 46 auf das Haus Davids, den Staat, das Volk zu bez. (nach Stellen wie Hos. 11, 1. 7, 9) ist unzulässig; sie gehen auf den dermaligen dav. König und zwar nicht als vor der Zeit gestorbenen (Olsh., der den König todt machen muss, damit der Ps. nachexilisch sein könne), sondern als wegen seiner traurigen Regentenerfahrungen vor der Zeit gealterten. Das Reich hat sich zur grösseren Hälfte von ihm losgerissen, Aegypten und die Nachbarvölker bedrohen auch die ihm verbliebene, statt des Königstalars deckt ihn Schande über und über.

Nach dieser Darlegung des gegenwärtigen Zustandes beginnt der Ps. um Wandlung des der Verheissung so grell Widersprechenden zu flehen:

---

eigentlich: entscheiden *decidere*, wie einen Rechtsfall; 2) צוּרָה صورة Ein-, Ab- oder Ausgedrücktes, d. h. zunächst sinnlich mit der drückenden Hand (wie bei dem Töpfer יֹצֵר), oder mit einem drückend oder schneidend eindringenden Werkzeuge Gebildetes, Geformtes, daher صَوَّرَ יָצַר Form geben, bilden, gestalten, was dann weiter im Arab. freilich auch auf Zeichnen u. Malen ausgedehnt wird; 3) (durch Druck) drehen, wenden, beugen (wie das wurzelverw. صرف), woher צַוָּאר Hals, eig. Dreher, wie in gleicher Bed. pers. *gerdân* (*gerdan*) und arab. (was in unsern gew. WB übergangen wird) صَوَرٌ die „Halsfläche“ d. h. der vordere Theil des Halses beim Schlüsselbein, wo gleichsam die Drehe ist, und woher auch צִיר Thürangel. Weiter kommt daher صار *med. Je* (pers. *gerdiden*) 1) *verti*, 2) werden. Fl.

[47] **Bis wann, Jahawâh, verbirgst du dich für immer,**
Wird brennen, wie Feuer, deine Zornglut?
[48] **Gedenke: ich wie so gar vergänglich!**
Warum hättest du umsonst geschaffen alle Menschenkinder?!

[49] **Wer ist der Mann, der lebte und den Tod nicht sähe,**
Der sichern könnte seine Seele vor der Unterwelt? *(Forte)*
[50] **Wo sind deine Gnaden die früheren, HErr,**
Die du David zugeschworen in deiner Treue?

[51] **Gedenke, HErr, der Schmach deiner Knechte,**
Dass ich in meinem Busen trage all die vielen Völker,
[52] **Welche schmähen — deine Feinde, Jahawâh! —**
Welche schmähen alle Schritte deines Gesalbten.

Die klagende Frage V. 47 lautet bis auf Ein Wort wörtlich wie 79, 5.; der Ps. Ethans steht also zu den Asaphps., vorausgesetzt das viel jüngere Zeitalter von Ps. 79., in theils musterbildlichem, theils nachbildlichem Verhältniss. Ueber das die Klage vertiefende לָנֶצַח s. zu 13, 2.; der Zorn, dem das *quousque* gilt, macht sich, wie das in die Frage verschmolzene לנצח sagt, in der Intensität und Währung ewigen Zornes fühlbar. Ueber חֶלֶד s. zu 17, 14; Böttcher *de inferis* §. 275 gewinnt für dieses Wort die Bed. Erdhäuflein, indem er חֶלֶד und חָלַל in der Bed. Loch machen, hineinwühlen vergleicht, es bed. aber die geheim und unvermerkt verstreichende Zeitlichkeit, und זְכָר־אֲנִי ist nicht s. v. a. זְכָרֵנִי (was syntaktisch unmöglich, da sich zur Hervorhebung des Personalpron. nur זְכָרֵנִי אָנִי Ges. §. 121, 3 sagen lässt), sondern אֲנִי מֶה־חָלֶד ist invertirter Ausdruck für מֶה־חֶלֶד אָנִי, dem Sinne nach s. v. a. מֶה־חָדֵל אָנִי 39, 5 vgl. 6.; die Conj. Houbigants u. Neuerer זְכֹר אֲדֹנָי (vgl. V. 51) ist unnöthig und wird auch von Böttcher (welcher erklärt *memento, ego quid pulveris*) mit Recht zurückgewiesen. Das fragende עַל־מָה ist s. v. a. לָמָּה wie Iob 10, 2. 13, 14: warum hast du umsonst (שָׁוְא Adv. wie 127, 1) geschaffen alle Menschenkinder — eine Frage, welche voraussetzt, dass der reelle Gottes würdige Zweck, den die Erschaffung des Menschen hat, in diesem gegenwärtigen Leben offenbar werden muss und in nichts Anderem bestehen kann, als den Menschen durch das Leben als ein wahres Gut zu beglücken. Der D. weiss nichts von einem über das Grab hinausreichenden Leben. Der reiche Hintergrund des Heils nach dem Tode, sagt Hgst. richtig, ist seinem Auge verborgen. Auf die Frage 49ᵃ gehört die Antwort: kein Mensch lebt ewig, und daraus zieht er den Schluss, dass nach Gottes Willen dieses kurze Spannenleben unmöglich eine stetige

Leidenskette sein solle. Die hier, wie סלה sagt, sich steigernde Musik ist ein elegisches *mesto*. Da wo die neutest. Musik jubeln kann, muss die alttest. bei noch umnachtetem Jenseits klagen und weinen. Wenn Gottes Gerechtigkeit d. i. verheissene Gnaden- und Gerichtsoffenbarung im Diesseits verzieht und ausbleibt, geräth der alttest. Glaube, weil er sich nicht des Jenseits zu getrösten vermag, in den Zustand der Anfechtung. So der Glaube des D. in diesen Zeitläuften, deren Gestalt in so schroffem Widerspruch mit den David zugeschworenen und früher auch bewährten Gnaden steht; חֲסָדִים sind wie 2 Chr. 6, 42 nicht Gnadenverheissungen, sondern Gnadenerweise, הָרִאשֹׁנִים blickt auf die lange Reihe der Regierungsjahre Davids und Salomo's zurück. Aehnlich klagen der Asaphps. 77 und die Thefilla Jes. 63., so wie man bei 51[a] an den Asaphps. 79, 2. 10 und bei V. 52 an den Asaphps. 79, 12 erinnert wird. Die RA נָשָׂא בְחֵיקוֹ steht sonst von liebreicher Pflege Num. 11, 12. Jes. 40, 11. Hier muss sie einen dem חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ verwandten Sinn haben; חֶרְפַּת vor כָּל־רַבִּים עַמִּים zu ergänzen (Vulg. nach viell. richtiger Auffassung der LXX) ist grammatisch unmöglich. Der D. klagt als Glied des Volkes, als Bürger des Reichs, dass er viele Völker in seinem Busen tragen müsse, indem das Land Israel von Aegyptern und ihren Hülfsvölkern, Libyern, Troglodyten und Aethiopen, überschwemmt war; der kühne Ausdruck mag dadurch veranlasst sein, dass zunächst an die Unbill und Schmach gedacht ist, die von all den vielen Völkern aus- und ihm zu Herzen geht. Die anomale Wortstellung כל־רבים עמים erklärt sich daraus, dass רבים als zahlwortartiges Subst. vorausgestellt ist; auch sollte רבים hervorgehoben und auf all die vielen, wie mit כָּל־אֵלֶּה, hingewiesen werden. In V. 52 habe ich אוֹיְבֶיךָ יְהוָה als eingeschaltete Appos. zu אֲשֶׁר gefasst; indess lässt sich אשר mit Fortwirkung des Hauptgedankens: „gedenke, o HErr" als Conj. fassen: „dass schmähen deine Feinde, o J., dass sie schmähen . ." Der Plur. עִקְּבוֹת hat, wie 77, 20., ihn pathetischer machendes *Dag. dirimens*. Gemeint ist, dass die Schmähungen der Feinde ihm, wo er geht und was immer er thut, auf der Ferse nachfolgen.

Bedenken wir, dass das erste Psalmbuch in Ps. 41 mit einem typisch-messianischen Psalm und das zweite Psalmbuch in Ps. 72

---

[1]) Wie oben V. 50 nach הראשנים *Pesik* steht, um von dem HErrn, der ja der Erste und Letzte ist, das einseitige Prädicat wegzurücken, so hier nach אויביך, weil „Feindschaft gegen Jehova" ein zu schauderhafter Ged. ist, als dass man ihn ohne Zaudern aussprechen könnte.

mit einem prophetisch-messianischen schliesst, so kann es nicht als absichtslos erscheinen, dass das dritte Psalmbuch in den Worten עִקְּבוֹת מְשִׁיחֶךָ verhallt, welche von der Tradition auch wirklich zukunftgeschichtlich messianisch verstanden werden, denn der Trg. übers.: „welche schmähen die Verzögerung der Fusstapfen deines Messias, Jehova". Die neutest. Schrift erkennt diesem Ps. wenigstens in der Gesch. der messianischen Verheissung eine wichtige Stelle zu, denn was Petrus in der Pfingstrede Act. 2, 30 von dem eidlich verbürgten Fortbestande des dav. Königthums sagt, geht auf Ps. 89, 36—38. 132, 11 zurück, und der Grundton des von Paulus in der Rede zu Antiochia Pisidiens angeführten Schriftworts von der Erwählung Davids Act. 13, 22 ist aus Ps. 89, 21.

[53] Gebenedeiet sei Jahawâh
in Ewigkeit,
Amen Amen.

LEIPZIG
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

